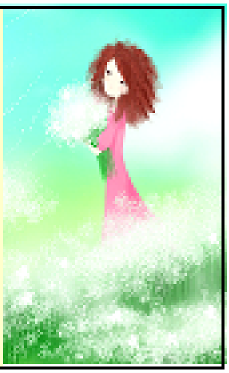
歌中之歌：雅歌誦詠

第二版

Song of Songs : Singing the Canticles

唐佑之 著

请严谨遵守以下守则：
1. 此資料是为不方便地区，方便有能力者，请购书支持圣工。
2. 为了尊重作者版权、避免山寨电子营利版，请勿把此資料在任何网站续传发布。



歌中之歌：雅歌誦詠

著者： 唐佑之
編輯： 何保賢
審閱： 黃惠芳、梁珮琪
製作： 福音證主協會
封面： 郭榮欣
出版： 香港浸信會神學院
新界西貢北西澳年明路一號
電話： (852) 2715 9511
傳真： (852) 2761 0868
電郵： hkbts-poinfo@hkbts.edu.hk
網頁： http://www.hkbts.edu.hk
二〇〇二年十一月初版
二〇〇五年八月第二版
版權所有 ©2002香港浸信會神學院

Song of Songs: Singing the Canticles

Author : Samuel Y. C. Tang
Editor : Ernest Ho
Proofreading : Gloria Wong, Tenie Leung
Production : Christian Communications Ltd.
Cover : Wing Kwok
Publisher : Hong Kong Baptist Theological Seminary
1 Nin Ming Road, Sai O,
Sai Kung North, N.T., Hong Kong.
Tel : (852) 2715 9511
Fax : (852) 2761 0868
E-mail : hkbts-poinfo@hkbts.edu.hk
Web site : http://www.hkbts.edu.hk
First Edition : November 2002
Second Edition: August 2005
©2002 Hong Kong Baptist Theological Seminary

All Rights Reserved Printed in Hong Kong
Cat No. : BTS-019-2
ISBN : 962-86449-0-4

目 次

序 言 5

導 論

（壹）雅歌在正典 9
（貳）作者與日期 12
（叁）經文與譯本 15
（肆）解釋的途徑 18
（伍）文體的分析 33
（陸）結構的完整 49
（柒）詩體的意象 59
（捌）目的與內涵 80
附錄——本書交叉結構 91

詮 釋

標題（一章一節） 95
第一首 愛的渴求（一章二至六節） 99
第二首 愛的戀慕（一章七節至二章七節） 113
第三首 愛的呼喊（二章八節至十七節） 137
第四首 愛的尋覓（三章一至五節） 154
第五首 愛的觀瞻（三章六至十一節） 164
第六首 愛的對語（四章一節至五章一節） 175
第七首 愛的省思（五章二節至六章三節） 208
第八首 愛的讚賞（六章四至十二節） 238
第九首 愛的連結（六章十三節至八章四節） 254
第十首 愛的微聲（八章五至十四節） 283

情愛與靈修

(壹) 論情愛與靈修　303
(貳) 樂園失而復得　311
(叁) 親密感受愛情　317
(肆) 情愛的神祕性　325
(伍) 神祕在於寓意　333
(陸) 修道切慕主愛　344
(柒) 靈修昇華情愛　360
書　目　381

序言

闡釋雅歌，在華人教會解經的傳統中，只有寓意的方法一途。由於寓意解釋彈性甚大，使我多年來無所悉從。十年前我趁休假年前往耶魯大學研究古代閃系語文，與博穆文(Marvin H. Pope)相熟，並在他開設之「比較閃系語文」課堂進修。他那時已完成《雅歌註釋》之巨卷，厚達七百餘頁。內中有若干見解，我雖並不同意，但他廣納各種不同觀點和解釋(有猶太學者、天主教學者、更正教學者)，並將寓意與實意分別論述，確使我的心胸開闊。經過十年不住地搜集資料，我終於寫成此書，盼給予讀者的，不是偏狹的視野和見地。

本書與別的雅歌註釋書不同之處，在於第三部分。我特意加上歷代解經的歷史，稱之為：「情愛與靈修神學」，為要著重論述雅歌的信仰內涵與靈修操練之間的關係。這是受中世紀修道神學及神秘經驗所啟發而撰寫的，敬請讀者注意。

本註釋書之導論部分，需要翻閱雅歌，對照所引述之經節，細心研讀，始能欣賞雅歌華麗的文體、結構與內容。註釋部分(第二部分)是逐節解說的，好讓讀者比較容易把握其中的內涵。

本人以十分謹慎的態度，靜待讀者的回應，懇求真理的靈親自光照我們。

本書當初排版時，承蒙楊游慧冰與陳鄭海常兩位姊妹照原稿編排，至為辛勞；游姊妹自三藩市回港之後再協助，尤其感銘，謹此向兩位姊妹致謝。

唐佑之

序於金門橋畔

二〇〇一年聖誕

導論

(壹) 雅歌在正典

(貳) 作者與日期

(叁) 經文與譯本

(肆) 解釋的途徑

(伍) 文體的分析

(陸) 結構的完整

(柒) 詩體的意象

(捌) 目的與內涵

附錄——本書交叉結構

(壹) 雅歌在正典

雅歌在希伯來正典中，被列為「著作」，即第三部分(在律法與先知之後)。在希臘文正典中，卻被列為詩歌類，介乎歷史書與先知書中間。猶太解經集《他勒目》(*Talmud: Bara Bathra* 14b, 15a)則按照節期之排列，在詩篇之後有五卷書，或稱為「靈修文萃」，即雅歌(逾越節)、路得記(五旬節或稱七七節)、耶利米哀歌(亞筆月初九，紀念耶路撒冷聖殿被毀)、傳道書(住棚節)、以斯帖記(普珥日)，猶太拉比往往在逾越節後第八日宣讀雅歌。

有些古鈔本，如西班牙文及希伯來文鈔本，將箴言、傳道書、雅歌前後為序，因這三卷書都署名所羅門或以所羅門為傳統。以後猶太拉比解釋：雅歌分別為青年，箴言為成年，傳道書為老年而寫，均為查經之好資料。

由於雅歌與箴言及傳道書並列，是否同為智慧文學(因為所羅門以智慧著稱)？猶太學者仍以雅歌為智慧文學是基於若干理由，除所羅門智慧的傳統以外，雅歌的文體與內容是值得注意的。雅歌是抒情詩，詩常被稱之為箴言與比喻(*mashal*)，如巴蘭作詩(民數記二十三章七、十八節，二十四章三、十五、二十、二十一及二十三節)。詩有時與謎語同義，如詩篇四十九篇五節。聽比喻，用琴解謎語(也可參考七十八篇二節)。比喻、謎語或箴言雖不是抒情詩，卻採取詩的形式，是屬於智慧文學的類型。近年考古發現的烏格列文獻(Ugaritic sources)提到歌唱的活動，在迦南時代已經有

了，這是智慧文學表達的方法(W. F. Albright, "The Canaanite Origin of Israelite Musical Guilds," an unpublished paper)。再找到埃及的情歌，也是屬智慧文學的，現在一般學者都公認，智慧文學有一支為歌(*shir*)，用於宗教的禮儀。這種智慧詩歌未必都是宗教性的，也有世俗的，如戰爭的凱歌、農作的收成歌、描繪自然之美的藝術歌、為喪禮的輓歌，也有愛情歌如雅歌。情歌可能最普遍，因為愛的情緒是最值得表達的。雅歌雖著重情愛，但不無教訓，內容富有道德的哲學，發人深省，很能表現智慧文學的目的。

至於智慧文學怎樣由世俗的經驗，提升至宗教的領域，是歷代解經家所研究、設法尋求答案的，雅歌也不例外。這與本書被列入正典，有密切的關聯。

雅歌列入正典的問題一直成為爭論不休的課題。雖然屢遭反對，但最終被接受的也甚早。以後猶太會堂與基督教會均贊成本書應列入舊約的正典。約在主後第一世紀，史學家約瑟夫的著作(*Against Apion* 1:8)中曾列舉聖書，其中有四卷為歌頌神，並有生活的準則，但並未列明，可能包括雅歌。但在猶太解經集中列本書為聖書(*Bara Bathra* 14)。在主後90年至130年希臘文譯本(*Aquila*)，以後在第二世紀末，也在另兩種希臘文譯本(*Symmachus* 與 *Theodotion*)均有把雅歌列入其中。

從猶太拉比的資料中，可以找到在耶姆尼亞議會(the Council of Jamnia)對本書列入正典的事，爭論不休；問題不是在決定是否將本書列入，而是這已經列入正典的書卷是否適當。另一卷作者為所羅門的傳道書，也同樣有爭議。拉比中有的認為本書會令人玷污(*Mishnah, Radayim* iii 5)，傳道書卻不致如此。但是有一位拉比安基帕(Aquiba)否定這樣的想法，他認為雅歌不會玷污人，連手也不會被玷污。沒有甚麼日子比那日更神聖，因為以色列肯定了雅歌的價值。如果說聖經是聖的，那麼雅歌應為聖中之聖。這樣的歌不可在任何地方隨意唱詠，這是不當的。誠然，拉比看這卷書，是以寓意來解釋，那樣它的內容就顯得格外的豐富了。

雅歌之所以可列入正典，有三種最主要的理由：(一)所羅門署名為作者或傳統之來源；(二)作為節期禮儀之用，它與希伯來宗教有關；(三)猶太拉比以寓意解釋它，並且其內容豐富，有屬靈的內涵，可作為以色列民歷史的信仰經驗。

基督教會最早提說雅歌為正典的資料是在主後第一世紀末〔Bryennios List of Canonical Works, Jean-Paul Auder, " Le Sens du Cantique des Cantiques," *Revue Biblique*, 62 (1955): 202, n.2〕。

(貳) 作者與日期

雅歌為所羅門的歌，根據列王紀上四章三十二節，他作箴言三千句，詩歌一千零五首。這是歌中的雅歌，是他所作之詩中最卓越的，或是他詩歌文體中最秀麗的。所以按照傳統的觀念，所羅門為本書作者，似無可爭議。

在本書中，所羅門這名字出現有六次(一章五節，三章七、九、十一節，八章十一、十二節)，但都是第三人稱——「他」，沒有自稱。他自己並無發言，或許他的用意可能是將兩位不知名的男女與耶路撒冷的眾女子之間，以許多對話連繫起來。

要回答所羅門是否本書作者這問題，我們必須研究本書的性質，其內容所反映的時期，以及本書之用途。

本書是否一部完整的著作？歷代學者評論本書，有認為本書是若干詩歌的選集，那些不同的詩歌來自不同的作者，經編者所彙集並編纂的，編者故意佚其名，卻以所羅門署名，因所羅門之智慧與詩作馳名於世，這樣做為要增加本書之分量和價值。或許所羅門的詩確有一、二，卻並非全部，那也有可能。這僅為猜測，這些個別的詩有特殊的意象、文體的方式，以及情緒，因內容都是愛情，未必不能編為一首整體的詩，而並非只為選集而已。可見是否所羅門的寫作，並非最重要的問題，然而本書的合一性卻應給予正確的評

價。在研究其結構時，我會再作詳細解析。

從本書的內容來研究日期，卻是重要的步驟。詩歌書的寫作日期是無可推斷的，如約伯記及若干詩篇。就以詩篇為例，除少數較為明顯之外，確有若干極為古老的，而有的似較為後期。但從內容研究，作者的時代背景、書中所提及的地理環境，以及文字及體裁，這三方面可作本書日期之推斷。

本書若為所羅門所寫作，日期應是主前第十世紀之中葉；雖然書中描述愛情與情人，似為以色列文化歷史的早期。本書的題材與重點，似為所羅門人文主義的時期，稱之為「啟蒙時期」(Solomonic Enlightenment; G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I, 425-432)。又可將本書與埃及的古情歌比較。但在另一方面，波斯時代的愛情詩也有類似之處，所以早期與晚期都可比較，各有特點，但也有雷同，殊難分辨與臆斷。

地理環境方面，學者的注意力在六章四節的「得撒」；得撒是北國的首都，也因此而聞名。那是在暗利王建都撒瑪利亞之前。在撒瑪利亞建都時為第九世紀之上葉(參考列王紀上十四章十七節，十六章二十三、二十四節)。但另一種說法，「得撒」不是指地名，而在字義，因為得撒原意為「歡悅」，即歡悅之城。但也可能既是地名，也著重其字義，兩者兼顧。

本書屢提北方的地名，如沙崙、利巴嫩、黑門、大馬色及迦密。但這些並不說明有北方的精神。南方的地名也有，如耶路撒冷、隱基底、希實本、基列(希實本和基列在約但河東)，尤以耶路撒冷為主要的城市，這也適合論所羅門的時代。所以，地理仍不足以確定日期。

論語文也甚難確定。一方面，本書的用語、文法與體裁，甚似烏格列文獻(William Foxwell Albright, "Archaic Survivals in the Text of Canticles," *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Dolles Driver*, 1-7)。那是指被擄之前。但有多處是亞蘭文的文體，

而且借自後期的外來語，如四章十三節「園」字(*parades*)來自波斯。三章九節「華轎」(*'appiryon*)可能來自希臘(*bhoreion*)，那就在被擄之後了。

體裁方面，有若干所謂「單字聯句」(single word parallelism; G. Carr, *The Song of Solomon*, 18)，如在二章十五節，又六章八節，都是十分古老的。用字方面多有植物花草與動物生態，聯想所羅門對自然的研究(列王紀上四章三十二、三十三節)。香料來自印度，在所羅門時代，以色列與印度有貿易往來。論財富裝飾，反映所羅門時代的繁榮。大衛的軍器庫的高塔有一千盾牌(四章四節)，是否為埃及王示撒來侵略時擄去的(列王紀上十四章二十六節)。這些可能只作描繪之用，但正因為描繪得這麼生動傳神，使學者有這樣的猜測。

語文方面的研究是要找尋本書之文化出處。這些詩是代表民俗詩(*volksdichtung*)？還是代表藝術詩(*kunstdichtung*)？前者反映普通的文化，如古以色列慶祝婚禮的習俗；後者只是文學的作品，對象為知識分子，他們的社會背景是上層階級。以智慧的分類，可分為通俗的或學派的，學派的屬宮廷文學，如所羅門的著作，屬後者的成分較多。

這些詩歌既有早期的，也有晚期的，本段可能是晚期的。早期的，或在早期遺留的片斷，或在早期留傳的傳統，至後期仍被採用。

近年學者多將本書臆斷為屬後期的作品，但它必須能承接早期的資料。如果是後期的，就不會是所羅門的著作，至多也只是有些片斷或傳統而已。由於所羅門以智慧著稱，用這名字必可吸引並擁有廣大的讀者。由此引申開去，其他署名所羅門的(如箴言及傳道書)，也可收這樣的果效。

(叁) 經文與譯本

以希伯來原文寫成的雅歌，似甚少經文的問題。如有不同之處，應參考中世紀的傳統經文(Masoretic version)。如果參考其他譯本，或因傳達(transmission)的問題，出入不大。本書與舊約其他部分，如約伯記與箴言，都以傳統經文為準。出入較大的是六章十二節，在註解內有論述。其他有不少是在本書唯一出現的，或有斟酌之處，可參考傳統經文的版本。

本書之希伯來原文的古鈔本，在1947年發現的死海古卷中，有若干片斷可供參考，大多在第四個穴，至今尚未出版。在第六個穴(6 Qcant)發現的文獻，是古文的字體，大約在希律王朝的後期(約在主後第一世紀之中葉)，本書一章一至七節保存得好；所以古卷第六洞出處誠為可靠之資料。

《七十士譯本》是主後第一世紀的修訂本，有雅歌之譯本，而這修訂本極力根據傳統經文，但與傳統經文的"子音原文"(consonantal text)並不相同。這是學者一般的論調(Dominique Barthelemy, *Les Devanciers d'Aquila*, Vetus Textamentum Supplement 10, 33-34, 49, 67)；然而《七十士譯本》未必全部根據希伯來文的傳統經文，例證如下。一章二節：「你的愛情」，《七十士譯本》作「你的雙乳」(希臘文直譯應為*dodeka*，卻改成*daddeka*希臘文譯作*mastoi sau*)。四章八節「與我」(*'ty 'itti*)改成「來……」，為一

種勸勉詞。「帕子」(四章一、三節，六章七節)都改成「你的緘默」(以*smm*為字根，將帕子*sammateh*改為*siapeseos*)。四章八節「亞瑪拿」在《七十士譯本》改為「信心」。這是否因早期受猶太會堂寓意解釋之影響？但《七十士譯本》其他各處沒有這樣按字義來解(亞瑪拿*'emuna*字義為信心)。

還有在亞歷山大及西乃古鈔本，在雅歌中，加註新婦與新郎的言詞，這無疑是文士謄鈔的手筆，特別受俄利根註釋之影響。

《敘利亞譯本》(*Peshitta*)約在主後二百年由猶太會堂完成，大多不照希伯來原文，而根據希臘文，有的也與希臘文不同，如在八章十二節。雅歌之《敘利亞譯本》之評註在1966年出版(J. A. Emerton & D. S. Lane, "Leiden Peshitta," *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, vol II/5, 1979；這為最近修訂本)。

《拉丁文譯本》(*The Vulgate Canticum Canticorum*)為耶柔米所修訂的雅歌，在主後398年完成。該譯本雖根據希伯來文，但那希伯來文的版本是無母音的，所以可有不同的讀法，結果與傳統經文出入甚大，反而接近希臘文。

在經文的研究上，《七十士譯本》及其他希臘文譯本(如*Aquila, Symmachus, Theodotion*)甚有參考的價值。但在解經方面，《亞蘭文意譯本》卻是譯本中最重要的。

《亞蘭文意譯本》內容有關五卷(即節期五詩卷*The Megilloth*)，與其說它是譯本，不如說解經本。這是在主後第三世紀拉比神學院之主持人Jose or Joseph(surnamed "the Blind")所著。雅歌以所羅門為作者，以田園詩的形式，有戲劇性的詩體，活潑地托出婚姻愛情的主題，綜合實意與寓意，作以色列歷史的回憶。這是採取拉比的解經，心愛的(即良人)為神，新婦為以色列會眾。這是以色列的歷史，從出埃及至彌賽亞來臨，建造第三聖殿。這種以猶太解經之途徑來解釋，大多是寓意的解經，自俄利根介紹至基督教會。

《亞蘭文意譯本》中雅歌的開場白，提出所羅門有十首詩。第一首為「亞當之歌」，也稱為安息日的詩歌(詩篇九十二篇)。第二至四首為「摩西之歌」，第五首為嫩的兒子約書亞所唱(約書亞記十章十二節)。第六首為「巴勒與底波拉之歌」。第七首為「哈拿之歌」(撒母耳記上二章一節)。第八首為「大衛之歌」(撒母耳記下二十二章一節)。第九首為「所羅門之歌」。第十首由被擄之人誦唱(引用以賽亞書三十章二十九節)。

嚴格來説《亞蘭文意譯本》實在不是版本，而是著重內中的信息，所以有類似註釋的性質。英文譯本較早在1751年出版，其他譯本，則在1921年出版。

（肆）解釋的途徑

本書的解經問題，可說是研究的中心，歷代解經家在這問題上徘徊良久，設法尋得最正確或適當的途徑。茲在此依次列出並論述。

（一）寓意解釋

這是最早的解釋方法，自第一世紀拉比安基帕('Aquiba)強調本書之神聖，不僅承認本書列入正典的權威，也率先以象徵的方法來解釋。

以色列以百合花、鴿子、新婦來象徵，最明顯的例證在次經中的以斯拉記第二卷五章二十四至三十六節以及七章二十六節，在聖經中也有參考，如耶利米書二章二節及以賽亞書六十二章五節。

由象徵至寓意，將男女愛情，解釋為神愛以色列，在猶太拉比的《解經集》及《亞蘭文意譯本》中更為具體。《亞蘭文意譯本》將本書作為以色列歷史的寓意，分為五大階段：一、出埃及、西乃以及進駐迦南(一章二節至三章六節)；二、所羅門聖殿(三章七節至五章一節)；三、以色列犯罪因而被擄(五章二節至六章一節)；四、以色列被擄後歸回，重建聖殿(六章二節至七章十一節)；五、選民分散，盼望彌賽亞(七章十二節至八章十四節)。

猶太的另一種寓意解釋說法，認為本書以所羅門為愛的智慧，所以只將新婦作為寓意(十六世紀的D. I. Abravanel)。猶太解經家

Ibn Ezra以七章二節的寓意，將肚臍解為大公會，調和的酒解為律法，腰如一堆麥子解為小公會。他的解經原則有三項，首先注意字義，其次研究實意，第三步才作寓意的解釋。在敘述上是由象徵至寓意，從族長至出埃及的日子、神與以色列的關係，強調神信實的愛與保護，給祂所親愛的；然而，以色列的態度，對心愛的神有時忠信，有時卻反叛。這是中世紀猶太拉比的一般解經原則。

猶太拉比的寓意解釋，最標準的為《雅歌經典集》(*Canticles Rabbah*)；它強調律法之價值。這是與《亞蘭文意譯本》有密切的關係，因為這種意譯是以講道的方式，屬靈修性或作敬拜之用。

當基督教會接受希伯來文聖經，稱之為舊約，將以色列人轉變至新以色列時，他們認為耶和華怎樣愛以色列，主也這樣愛教會。最早的寓意解釋者Hippolytus of Rome是在俄利根、耶柔米及亞他拿修(Origen, Jerome and Athanasius)之前，將雅歌作為基督與教會之關係。同時安柏修(Ambroseos)將書拉密女作為聖母馬利亞。此外俄利根與貴格列(Origen and Gregory of Nyassa)寓意的解釋，認為這是信徒與神的聯合。馬丁路德看這是寓言，說明基督與信徒的心靈契合。

教會是基督之新婦，在以弗所書五章二十二至三十三節；啟示錄十八章二十三、二十四節。若干典型的寓意：「親嘴」是神的話(一章二節)；女子的黝黑指罪(一章五節)；她的雙乳是教會培植的信仰(七章七節)；嘴唇有上下，即律法與恩典(四章十一節)；展開旌旗的軍隊是教會對付仇敵撒但(六章四節)，寓意的解釋有不少不同的說法，不可一概而論。

教父時期的重要著作，當推俄利根，他共寫十冊《雅歌釋義》，時間在主後240至245年。可惜大多已經散佚，只有前三冊，譯為拉丁文仍得保存，其餘只是若干斷片。在他的解釋中，新郎與新婦指基督與教會。女子的形象，他不作個人的心靈解。但在他的救恩論中，仍指教會與信徒個人為新婦。他解經的原則，從雅歌的實意

這尋常的意義，轉至寓意的解釋，作神秘的默想。這是他喜愛的方法。他也認為雅歌中有戲劇性的對話方式，有情節。他認為寓意的解釋，為供應會眾屬靈的需要，可見他的重點在於信仰的適切性。以新郎與新婦的意象，著重在與神相交，必須取仁愛與慈惠的途徑。所以他認為雅歌實在是神啟示的智慧，研讀本書是必需的，為求靈命的長進，為靈修的保證，而且是進階，不是初學的階段。

俄利根解釋雅歌，頗受希臘思想的影響，尤其是新柏拉圖的二元論作為人類學的基礎。一個人內在的生命是神照祂的形象造的，而人外面的身體是神用地上的塵土形成的。人內在的生命是渴望與神相交，而人外面的身體需要情愛與肉慾。雅歌是以人的情愛，再而轉向神，讓人得著心靈的能力。他解釋雅歌，是透過綜合註釋的理念、哲學的省思及神學的異象。他自己認為研究雅歌，是一個屬靈的旅程，以朝聖者的精神，在生命的道途上，走向神，與神相交。

在第五世紀起，俄利根的《雅歌釋義》，已經成為西方基督教的傳統。大貴格理(Gregory the Great, 540-604)寫雅歌的講道集，釋義部分為第一章開始的頭八節。他以寓意的方法，論神的啟示是接續的。雅歌慶祝身體的情愛，是一種呼召。人心必受神至高之愛的焚燒，而變成十分火熱。一章二節親嘴為神説話的表徵；參考民數記十二章六至八節面對面説話，是口對口的親密。

白德(The Venerable Bede，主後735年離世)也發展這種寓意的解釋，以雅歌為所羅門預言基督的奧秘。雅歌中的女子為聖徒的教會，是毫無瑕疵的，基督的新婦必須披戴屬靈的光彩。從那時第八世紀起至十二、三世紀，修道院研讀雅歌並作靈修的功夫，寓意解釋便成為唯一的解釋途徑。

十二世紀一位修道士聖伯納(Bernard of Clairvaux, 1091-1154)為當代教會政治家，又為十字軍的倡導者。然而他真正的貢獻在於靈修神學，在雅歌的研究上，他的《講道集》(*Sermons in Canticum*)成為傳世之作。他以解釋雅歌第一、二章為講道內容，共有八十六

篇，時間為1135至1153年，在修道士的集會中(Cisterncian monks of Clairvaux)講論雅歌，尤其著重屬靈的操練。

在這些講章內，他廣引聖經各卷之經文，尤其是保羅書信，其次是引用詩篇。他認為詩篇的用詞最適宜解釋雅歌，因雅歌有聖經的類比，好似餅擘開，供應屬靈的營養。他是一位神秘主義者，故此他的講道一方面以寓意的方法解釋神的奧秘，並進一步強調與神相交，認為那是更為重要。

在聖伯納的論調中，雅歌所提示的，是愛的相互性，無論在人心的情緒與欲求以及誓言永愛中，都著重人生的經驗與屬靈經驗的結合。一切尊榮是歸於神，都有愛的甜蜜調和，因為愛的本身已是足夠了，不必再求來源與後果。我愛因為我愛，我願意愛，因為愛是最偉大的現實，故人保持與神愛的關係。他的講章基本上是在發現人經驗的屬靈量度，所以他的著作歷久常新。雅歌的研讀就這樣在他的影響之下，發展至宗教改革及文藝復興時期，並且仍繼續不已。

天主教傳統的註釋書，以寓意的方法將新婦喻作聖母馬利亞，譬如六章四節，描述馬利亞美麗聖潔，像耶路撒冷象徵的平安，指神與人和好，是藉著她而成就的，在她四圍有天使的護衛，極為威武。馬利亞與教會有十分密切的關係，可見新婦指她，也可指教會，然而，教會由個別信徒組成，所以新婦是個別聖徒。但馬利亞不僅是個別聖徒，更是因她的忠信與秀美，使道成為肉身，她成為基督肉身的母親。有人以雅歌三章六節及馬利亞在天得著尊榮(Roland Murphy引用Bull, *Munificentissimus Deus*)解釋雅歌中的女子，發展他的馬利亞聖母論(Mariology)。他是P. Alfonso Riverta(“Sentido Mario-logico del Canter de-los Cantos,” *Ephemerides Mariologicae*, 1, 437-468)；又可參考Roland E. Murphy, “The Canticle of Canticles and the Virgin Mary,” *Carmelus* 1, 18-28。

近年來，天主教學者大多不再採用雅歌作為寓意的解釋方法。

寓意解釋的基礎是哲學的，尤以新柏拉圖主義的二元論，外面的身體反映內心的實況，這不是聖經的觀點。獨身與禁慾也不是使人成聖的途徑。靈肉分開，身體不潔之説不是聖經的教訓。希伯來書十三章四節，論婚姻的床是聖潔的。

對寓意解釋雅歌最持反對意見的，是在用語多有「性」(sex)的涵義。以這些用語來説明神與祂子民的愛，似不適當，但這些用語是否可應用於敬拜與靈修？那又是否異教的實況？

寓意是否也有曲解經文意義的危險。寓意沒有絕對的標準，可作不同的寓意，也可作正面與反面的解釋，難趨一致，這也確是事實。但寓意解釋確實為著敬虔的目的，若使人離開原意或實意，那就有出現偏差的可能。

(二) 實意解釋

由寓意回復到實意，是十六世紀宗教改革及文藝復興在解經方面的大革新。隨著經典研究新動向的大勢所趨，學者在文學方面，必須注意解經上的實意。當然象徵性的文學仍應思考，寓意與神秘的經文仍不可忽略，但經學家不再遵循以往的傳統。在十八世紀末，隨着啟蒙時期開始，聖經的評鑑更受注重，只求敬虔的靈訓，而不在解經的誠實態度，似不是按正意分解真理的道。

馬丁路德在宗教改革時期，著述《雅歌註釋》，那是從他講解過二十四次的講稿修訂而成(1530至1531年)。他不想完全照寓意解經，但仍沿用，尤其在第一、二章。他著重雅歌的歷史(以所羅門的時代為主)的處境。但不用猶太的解經方法論神與猶太會堂，或新婦為教會，他卻認為新婦為信徒，尋求與神聯合。雅歌中的男主角為神，或神的話語，新婦可指所羅門國內的人民。偶而他也提及教會的象徵，在一章五節，以及八章九、十節的牆為教會，阻止異端進入。

宗教改革後初期教會大多以教會與歷史的解釋來讀雅歌，並未有用亞蘭文的著作作為雅歌的註釋，卻在別處提及若干寓意的解釋，為清教徒所接受。清教徒中有人寫作的《雅歌註釋》，就是以寓

意來解釋（J. Cotton, *A Brief Exposition with Practical Observations upon the Whole Book of Canticles*, 1955）。

十六世紀有另一位解經家伊拉斯姆（Erasmus），完全以歷史與文法的途徑來解釋，照實意為慶祝所羅門迎娶埃及公主的婚禮歌。在敍利亞也有這種婚俗。這種婚禮歌是分七日（但雅歌不能分為七段）來詠唱，在以色列中未必適用。雅歌中確有幾首讚賞歌（*waṣf*），由新郎與新婦分別對唱，這是敍利亞的結婚儀式中有的，以色列人是否也在婚禮中唱則無法考據。有一說，認為書拉密女其名為「所羅門」的陰性字，涵義是公主。書拉密不是地方名字，而是王族的身分。這確是很有趣的研究。婚禮歌是實意，不必用寓意來解釋。

十八世紀英國解經家羅德主教（Bishop Robert Lowth）研究希伯來聖詩的體裁（見他的*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*）。這是以語文的性質，詩詞的形式，田園詩的主題，卻完全不用寓意及預言歷史的解釋，但仍承認雅歌有比喻性的涵義，為描繪基督與教會之互愛。

情歌的說法先是那些著重實意解釋的經學家（如Theodore of Mopsuestia屬Anciochene School of Literal Bible Interpreters）所主張的。所羅門作為詩的表徵（poetic symbol），自然成為新郎的理想代表。在古以色列的婚禮中，新郎的出現是頗為戲劇性的，可參考馬太福音二十五章六節。雅歌六章十至十三節是在婚禮中新郎與新婦的辭別往祝賀親友。最值得注意的是新郎稱女子為新婦（四章八至十二節，五章一節）。

雅歌也有人看作為情歌的選集，這可能是錯覺，因為全書是有一個交叉的結構，可見是一首完整的詩。雅歌是一首複雜的詩，有點像埃及的情詩，有男女對唱與獨唱，還有友伴的合唱。

對有些讀者或許有疑問，聖經為何竟包括情愛的詩歌。婚姻關係確是情愛的最高水準。情愛在男女之間發展，不一定是俗世的，

這既是人必有的基本經驗，就應適當地列入聖經。聖經教導人有快樂幸福的人生，人們在情愛方面也應注意。

實意解釋有時尚嫌不足，需要寓意解釋加以補充。但完全寓意解釋，難免牽強，而且難趨一律，意見如果分歧，就有產生偏差的危險。

(三) 戲劇解釋

在十八世紀，有的解經家認為雅歌為戲劇(Wacheel, 1722; Jacobi, 1771)。有兩件希臘文古卷(約在第四、五世紀)，將每段都註明發言者，這樣有對白，就是戲劇的形式。有兩種說法，一種是有兩個主角，即所羅門與書拉密女，有這兩方表達的愛情(F. Delitzsch, *The Song of Songs*)；另一種有三個主角，即是所羅門與書拉密女，又加上牧者情人。所羅門王在鄉村訪問，發現這位秀麗的村姑，但是宮廷的奢華與王的尊榮，卻無法打動村女的心，最後鄉村的一對情人終成眷屬。第二種說法比第一種更有戲劇的張力，也為贊成戲劇解釋者所喜愛[三個主角的論說先由J. B. Jacobi倡導，後由猶太學者Lowisohn與Ewald再經發展此說，以後為英國解經家屈賴忽(S. R. Driver)所贊同]。

對戲劇解釋提出質詢的，有以下的問題：

一、 在古代以色列並無戲劇，近東地區也沒有。希臘的戲劇在五世紀才開始發展。

二、 雅歌內容在情節方面不夠完全，必須另行加增或補充，也可說雅歌戲劇性的成分不足。

三、 情節不完全，故事的前因後果難以交代；許多表象雖有詩意，卻不易在戲劇中表達，觀眾不易明白。

四、 道白不夠，所以對話也不很充分。雖有詩歌合唱(女子的詠詞)，仍不能充分說明劇情的發展。在雅歌中，劇情的發展並不那麼顯著，也無高峰，結局也不具體。

但是主張戲劇解釋的，將全書分為六幕：

第一幕　　願望（一章二節至二章七節）

第二幕　　期待（二章八節至三章五節）

第三幕　　追求（三章六節五章一節）

第四幕　　尋覓（五章二節至八節）

第五幕　　相會（五章九節至八章四節）

第六幕　　結合（八章五節至十二節）

　　　　　結束（八章十三、十四節）

（Thrupp, 1862：首倡這六幕劇；Delitzsch在1885年予以採納）

詩劇實在是在主前第四世紀希臘文化進展的現象。有人認為這是古代的歌劇（Melodrama），但在以色列無例可援。也有認為本書的背景不一，有的早期，如提到「得撒」，應為主前第九世紀北國的京城，如「園子」（*pardes*四章十三節）為波斯字，則在波斯時代（主前第六世紀）之後。質疑本書之合一性的，也不能接受戲劇說，因為戲劇必須是完整的合一，才可有先後為序的情節。

雅歌二章八節及五章一、四節是敍事的。敍事雖也可在戲劇中，但不如抒情詩那麼自然。

如果說八章十一節起作為戲劇的高峰，情人只享受愛情的歡樂，不顧所羅門宮殿的奢華，並且以所羅門的葡萄園物質的價值來比較，比不上「我的葡萄園那麼完美與吸引」。 這裡就沒有戲劇的形式。八章十一節提到所羅門在巴力哈門有葡萄園，但所羅門並未出現。然而八章十二節卻呼喊所羅門，在劇情中似不甚合理。這種呼喚只是修辭用法，並非真實的，所羅門其實並不在場。

所羅門是否本劇的主角呢？他的名字共出現六次（除開場白在一章一節），在一章五節外，只在三章（七、九、十一節）及八章（十一、十二節），其他都未出現。稱他為「王」只在一章四節、十二節及七章六節，與所羅門並稱，即「所羅門王」，在三章九及十一節。

主角在本劇中出現得太少了。至於「王」是新郎的尊稱，這是另一種解釋，如果「王」與「所羅門」兩個有著不同的涵義，也是令人質疑的重點。

再援一例說明質疑之處。在一章十五節至二章三節，所羅門與書拉密女的對話，是劇情的安排，但是互相讚賞，是男女雙方，女子讚美男子的，似乎所指的不是所羅門，而是不在場的情人。而男子是否所羅門，也並不清楚，所以經學家細心研究，卻未能接受戲劇的解釋。

(四) 禮儀解釋

雅歌為敬拜之禮儀，溯源於迦南宗教衍生之自然神明，著重生命的更新，如農作物菜果的滋長，而慶祝之情則表現在禮儀上。這是1924年經學家彌格(T. J. Meek, *The Song of Songs: A Symposium*, 48-79)的理論。

這種說法在聖經的學術界，可說是駭人的反應。希伯來宗教，信奉耶和華為唯一的真神，怎可容納迦南以自然神明為主的異教(Adonis-Tammuz Cult)？這樣的說法應該完全拒絕，極不可取。但之所以引起經學家注意的，是因它從文化的觀點來進行研究。

以雅歌中的情愛來對照農曆的春季與秋季。前者是參考士師記二十一章，示羅年年有耶和華的節期，便雅憫人搶示羅跳舞的女子為妻。後者參考士師記十一章：耶弗他的女兒被父親還願獻為祭，是哀哭的日子。照近東的曆法在冬季之前有秋收後的婚禮〔N. H. Snaith, "The Song of Songs, The Dances of the Virgins," *American Journal of Semitic Languages* 50 (1933-34): 129-142〕，也有人認為雅歌中有部分的迦南宗教禮儀的片斷，又有農村簡樸的婚禮(Wilhelm Wittekindt, *Das Hohelied und seine Beziehungen zum Sotarkult*, 1926，為W.O.E. Oesterley所採納的看法，見其*The Song of Songs*, 1936)；但迦南宗教的禮儀是在春季的月朔才舉行。

雅歌是宗教的情詩，與迦南宗教的禮儀詩比較，有許多雷同之處。彌氏自亞甲文的禮儀詩譯出五十四行(*Keilschrift-texte aus*

Assur religious Inhalts IV, No. 158, Revised, Column II)，結構相同，男女主角(男神與女神)互愛也相同。在字裡行間都洋溢著歡樂，喚醒自然裡的生命。這詩是亞甲文，原來自巴比倫，以及迦南宗教。以色列在迦南，必受其影響。至於異教的禮儀詩怎麼會成為敬拜耶和華的詩呢？解釋的理由是文化與宗教的政治因素。耶路撒冷為大衛所取，迦南的宗教因素並未廢除，並且繼續至所羅門時代，所羅門竟因政治的目的，將這些異教的成分安置在聖殿之中。如香料在異教中用得十分普遍並價錢甚為昂貴，在會幕以及其後的聖殿都必採用(W. H. Schoff, "The Offering Lists in the Song and Their Political Significance," in *A Symposium on the Song of Songs*, 1924)。這種見解遭多位學者的反駁。先知提及異教的影響在聖殿中必須嚴加斥責，在先知著作中有以賽亞書十七章十、十一節；耶利米書七章十八節，二十二章十八節，三十四章五節，四十四章十節等。彌氏又主張有關雅歌之用詞，只使用在雅歌而並非在其他書卷。那些用詞並非出自希伯來文，是否與異教有關？這一主張也被拒斥。因為本書借用之外來語，是沒有亞述的背景〔Nathaniel Schmidt, "Is Canticles an Adonis Liturgy?" *Journal of American Oriental Society*, 46 (1926): 154-164〕。先知既嚴厲指責異教的影響，敬拜耶和華的禮儀沒有必要採納任何異教的成分。至於語文問題，並無依據，就不值得細心追尋和臆斷了。

雅歌為情歌，在春日詠唱，而異教的禮儀歌也在春日詠唱愛情。就是兩者在這方面相同，也未必需要相提並論。雅歌是在逾越節誦詠，而逾越節在春日舉行，而春日是戀愛的季節，在世界各地都相同。

綜合以上各解釋途徑，除禮儀的說法因與異教有關，不宜接受，其他都可接受。如果沒有寓意，雅歌的內容就缺少屬靈的分量，但過分猜測及附會，每每有偏差的可能。戲劇的說法本身並無甚麼不良的影響，但對劇情的安排，有牽強之處，可以作部分的接受，但仍需細心的省思，不可偏全。實意解釋為近代經學家一致接受的，比較之下，缺點較少。以綜合的方法處理可能較為妥善。

雅歌為比喻〔Denis Buzy, "Le Cantique des Cantiques, Exegese allegorique ou parabolique," *Resherches de Science religievse* 39 (1951): 99-114; Roland E. Murphy, "Recent Literature on the Canticle of Canticles," *Catholic Biblical Quarterly 16* (1954): 1-11〕；雅歌為預言〔Paul Jauon, *Le Cantique des Cantiques: Commentaire Philogique et exegetique*, 1909; Giuseppe Ricciotti, *Il Cantico de Cantici: Versione critica del testo chraise con introduzione e commento,* 1928; Andre Feuillet, "Le drame damour du Cantique des Cantiques remis en san contente prophetique," *Nova et Vetera* 62 (1981): 81-127, 63 (1988): 81-136.〕；雅歌為選集(Raymond Jacoques Toumay, *Quand Dieu Parle aux homes le Langage de L'ameur, Etudes sur le Cantiques,* 1982 & Andre Feuillet, *Le Cantique des cantiques, Etude de theologic biblique et reflexions sur une methode d'exegese*, 1958, 20-37)。

這是雅歌解釋的歷史趨向，現代的經學家看到前代在解經方面的局限，可能下一代對現代也同樣會有評估。解經的研究不能一勞永逸，仍需繼續努力，力求更新。

(五) 其他解釋

猶太的神秘主義在中世紀開始發展，亞歷山大的腓羅(Philo of Alexandria)論基路伯("On the Cherubim")為現代經學家Rafae Patai所引用(見其*Man & Temple in Ancient Jewish Myth & Ritual*, 1967)。照他的分析，約櫃上的施恩座有兩個，有護衛作用的天使，一個代表以羅欣神，另一個代表主耶和華。前者有男性的功能，後者為女性的功能。

以羅欣	神耶和華神
父親(良善)	母親(能力)
丈夫(溫和)	妻子(嚴格)
創造者(施恩)	養育者(管教)
理性智慧	

智慧是出於神，正如箴言八章二十二節所說的。在創立世界之前，神是無性別的，但祂有父性與母性，智慧是母性的部分。

基路伯如果只有一個，位於正中，會引起人的錯覺，當牠為神，但兩個就不易混淆。兩者成為使者的化身，是男女兩性，而且彼此擁抱。照猶太的傳說，平時兩個基路伯是面對面的相向，但人若犯罪，他們就轉向，不再相對了。這是猶太解經集(*Talmudic Tradition* by Rab Qetina)在第三、四世紀發表的見解。祭司領朝聖者到聖所，捲起至聖所的幔子，指著基路伯對他們說：「看哪，你在神面前獻呈的愛，像男女的愛！」(*Talmud Yoma* 54a)。照民數記四章二十節所說，「人不可進去觀看聖所，免得他們死亡。」新婦在娘家住，對新郎十分害羞，等完婚之後在丈夫的家中就沒有這種拘謹了。這就是拉比的解釋，認為朝聖者可以觀看至聖所的約櫃與基路伯。照規定以色列男丁一年三次到耶路撒冷朝聖，但妻子可以隨行，只在節期最後一天(住棚節第七天)，可以一同享用祭肉。

從兩個基路伯可以明白神的獨特與合一，兩個各代表男性與女性，也為說明戀愛與婚姻的結合，出於神的旨意，可見雅歌有神聖的涵義。

神的榮耀(*shekinah*)是聖經時代之後拉比著作中的用詞，指神在地上的顯在。這是女性，有獨立的實體。在約伯記二十八章十三至十八節，智慧有她的住所，只有神知道，人卻無法尋得。照猶太拉比的說法，榮耀就是神的靈，這是以母性來說明，是神的女性。

近年婦解運動，以雅歌為男女平等的依據。愛在雅歌，女主角似為最重要的地位，而沒有男性中心或以族長中心的思想〔參考 Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973): 30-48〕。

雅歌是否與古時喪禮有關呢？據說古代近東各地在喪家要供筵席給親友享用，有歌唱、飲酒，又有女性出席，道出人生在世享樂的意義。雅歌八章六節：「愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍。」主題在於

愛有勝死之權能(參考Marvin H. Pope, *Song of Songs*, 211-22, 228)。

但是在雅歌中，並未提及喪殯的事或禮節。本書只有香料，是否為膏抹死者之遺體之用？在書中也未有發現。

提到死，只是一種有力的描繪，愛使人無法擺脫一切的困擾，比死還苦(傳道書七章二十六節)。但愛是否可勝死，在本書並無說明。

(六) 結論

在解釋不同的途徑中，實意是近年學者研究的趨向，但寓意卻不被完全否認。從早期猶太拉比的解釋，認為本書為神與以色列祂的子民之愛，以致基督教會的傳統看這是寓意，解釋基督與教會的關係，教會是祂的新婦。早期教父俄利根，以至中世紀聖伯納(St. Bernard)及十架約翰(St. John of the Cross)，將雅歌由實意至寓意，由禮儀至實際應用，都著重這戀愛故事有屬靈的涵義。他們也承認有時會過分寓意化而失去真義，但這必是本書作者的用意。寓意實在不容忽視。

雅歌只有一個男主角，不會是有兩個男子鬧成三角戀愛(戲劇解釋有兩個男主角)，這唯一的男子成為新郎，他是主(一章四、十二節，七章五節)；這主是所羅門，這歌是所羅門的歌(一章一節)。女子的容貌好似所羅門的幔子(一章五節)，王的後宮雖有多位妻妾，但這位女子卻是獨特的，其他女子無法與她匹比(六章八、九節)。所羅門還有一個昂貴的葡萄園(八章十一、十二節)；這裡還有所羅門自己婚禮的行列(三章六至十一節)。但是本書中的王是否所羅門？學者們仍在置疑。詩歌中多次以所羅門為「王」的一種模範，以此來提到王的尊榮。王很可能指新郎，他是被人尊為君王，尤其心愛的妻子更加尊重他，以他的尊貴為榮。

他不僅為王，也是園主(一章十四節，二章十三、十五節，六章十一節，七章十二節，八章十一、十二節)。新婦有責任來照顧葡萄園，但似乎不大容易(一章六節)。這女子本身是葡萄園也是葡

萄(七章七節下)。她的嘴唇她的愛情好似美酒(四章十節，七章二節、九節，又可參考五章一節，八章二節)。她自己在他的愛情中陶醉了(一章二、四節)。

他更是牧人，在戀人雙方誓愛之中，新郎在百合花中牧放群羊(二章十六節，六章二、三節)，但是新婦先得跟隨羊群的腳蹤(一章七、八節)，在陽春美景，那樣逸情詩意之中，戀人的尋覓又得到報償(三章八至十七節，七章十至十三節)；書中還有很多關於田園生活的隱喻(一章十四至十六節，二章一至三節等)。

新郎是大君王、莊稼漢及好牧人，作者以這三方面的隱喻來描述愛情。還有的隱喻是城市、宮廷，又有穀場、酒醉及羊圈。但這三樣都不是十足描述新郎的特徵。他是王，卻並非統治全國；他是牧人，卻不在茂盛的牧場；他是園主，卻是在崎嶇的山地(二章十六、十七節，六章二、三節)。他更多時在花園中。

他有牧人與王的身分，但兩者只是隱喻而已。但在先知著作中，耶和華是王，也是牧人，尤其在被擄後的信息中。祂牧養自己的子民(以賽亞書四十章十一節)，將他們招聚在一起(耶利米書三十一章十至十四節)。他拯救他們不致迷失(五十章六節)，不受假牧人的侵害(二十三章一至四節；參考撒迦利亞書十一章；以西結書三十四章一至四節)，不受野獸的陷害(耶利米書五十章三十八至四十節)；耶和華親自尋找祂的羊(以西結書三十四章十一節)，也興起彌賽亞來成全(三十七章二十四至二十八節)。新約的關係必須建立，這是平安的約(耶利米書三十一章三十三節)，神賜下豐富，多有出產(以西結書三十四章二十五、二十六節；以賽亞書六十章十九至二十二節，六十五章十七至二十五節)。耶和華是牧人，親自引導羊群(詩篇二十三篇)。耶和華是君王，也以牧人的形象來說明祂的公義、引導與保護。

新約應許永遠的愛，多麼溫和，如男女的愛情。在主前第八世紀的先知何西阿，已經從他不幸的婚姻，來描述耶和華對以色列的

愛(何西阿書第二章)。耶利米與以西結也都有說明。從西乃曠野神就娶以色列為妻(耶利米書二章二節)，以後以色列隨從異教的神明，對神不貞(耶利米書二章十九、二十節；以西結書十六章)，終於以色列被擄，這就是以色列人羞恥的往事。但是耶和華是信實的神、恆忍的丈夫(耶利米書二章十四節)，祂必使以色列再次復興(以賽亞書五十四章四至八節，參考五十章一節，六十章十九、二十節以及六十二章四、五節)。

妻子好似羊那樣招聚回來，不貞的妻像野葡萄一般(耶利米書二章二十一節)，可參考「葡萄園之歌」，這是我所愛者的歌(以賽亞書五章一至七節)。這也是牧人與羊群之歌(耶利米書十二章十節，第七節是愛的意象；可參考詩篇七十九篇一節、九至十五節)。

耶和華與以色列的聖約必須更新，這是神恩惠的作為。這也是申命記所指示的原則，在耶利米書三十一章三十一至三十五節所說的：以色列若遵行神的律法，「我要作他們的神，他們要作我的子民。」三十二節特別提到耶和華與以色列有夫婦的關係。

雅歌中女子的聲明特別是先知信息所著重的：「我的良人屬我，我也屬他。」(二章十六節)這不僅是愛情的話，更可擴展為以色列對神的奉獻，這是聖約的關係。這也是先知對聖約的重點。雅歌不是一件軼事，也沒有大團圓的結局。這實在是明喻，著重忠貞——藉男女愛情的誓言表達對神的忠貞。

雅歌的奧秘可說是舊約的奧秘，著重信仰的重點、以色列與教會，以及信徒的經驗。

(伍) 文體的分析

雅歌既為歌中之歌，抒情詩的文學價值是肯定與值得讚賞的。

(一)言語與用詞

在聖經中，除詩篇四十五篇慶祝王室的婚禮以外，無任何篇章可與雅歌參照。何況詩篇四十五篇不能算是愛情的詩歌，那是以王與王后為主角，由詩人讚揚，而兩個主角並無對話，也並無互相讚賞的言詞，更無抒情的語氣。

希伯來的情詩有特殊的格調以及特別的用詞，在雅歌中可以發掘，有些是來自聖經的智慧文學。

(1)愛情與自然現象：

雅歌的作者與智慧人一樣，特別對創造的宇宙有興趣。智慧文學是以物質的環境從客觀的態度來觀察，而雅歌將自然現象，作為主觀的感受。玆舉例說明之。

約伯記三十八章至四十一章有耶和華的言詞，內中以自然現象來論述智慧的重要，看神的安排。神是創造者，在祂的命令中，限定海的界限，使漲溢的海潮不能逾越。在宇宙的秩序有光源，又有氣候的現象，星辰固定的方位及動物界巨獸的生態。這裡所著重的是神的能力與設計，人自感渺小，無法十足明白，也無力量來控制。自然的現象只令人驚奇，人應以殷勤尋求信仰的功課。傳道者

在觀察人類社會的世代更迭，再觀察自然秩序，太陽、風，以及水流之運轉，看到人一切的勞碌都屬虛空(傳道書一章二至十一節，三章十至十五節等)，觀察自然也可能過分(十一章四節)，還是回到傳統的想法，以智慧的途徑來面對人生。在自然界看螞蟻額外的勤勞，足可引為榜樣(箴言六章六至八節)。從小事上入手觀察和體會，卻令人有智慧(箴言三十章二十四至二十八節)。

雅歌不以學者的觀點來觀察自然。作者欣賞自然的秩序之餘，更取之為音樂的伴奏，陪襯內心的音響。可見知識與感受不同，分析與參與也各異。雅歌二章十至十三節，看冬天失去了控制，自然界在春日有美景妙音點綴起來，這是愛情的季節，約會更加引人入勝。

在全部雅歌中，物質的宇宙屢提不輟。將自然現象以鉅細的實況描繪出來，比傳統智慧提說得更多。有花草樹木果實香料(一章十七節，二章一至三節、十三節、十五節，四章十三及十四節，五章十三節，六章二、三節及十一節，七章八節、十二及十三節)；禽鳥走獸(一章九及十五節，二章九、十二及十七節，四章一、二、五及八節，五章十一及十二節)；非生物如風、水、石(四章十五及十六節，五章二節、十四及十五節，八章七節)；時間季節地方(一章七節，二章十一節，四章六節，五章二節，六章四及十節，七章四節)。在觀感方面享受愛情的歡悅，眼睛所看見的美(一章十及十一節，六章四及十節)；品嚐之樂(二章三節，四章十六節，五章一節，七章九節，八章二節)；嗅覺之香甜(一章三節，四章十及十一節，七章十三節)；聽覺之美(二章十四節，八章十三節)，及觸摸之真切(五章五節，七章八節，八章三節)。

對自然生存的態度，可用性別的事為例。在箴言中，婦女的地位為次要的(因當時是以男性為中心的社會背景)。箴言三十一章十至三十一節字母離合詩，以才德的婦女為題旨，那樣的婦女不易尋得，仍以男性的道德觀點為主。但在雅歌中，女子的秀美，是以主觀的理想來説(四章一至十六節)。從智慧者的看法，豔麗是虛假

的，美容是虛浮的。丈夫認為婦女最大的價值是相夫教子，尤其是「相夫」，所以不提夫婦之間的情愛。

其實雅歌有些用字與用意來自箴言。如箴言七章五至二十七節描繪「外女」做愛的手段，這些妓女怎樣尋找情人，在雅歌中同有這樣的描述，可以對照箴言七章十五節與雅歌三章一至四節，五章六節。箴言描述沒藥、沉香和桂皮，正是雅歌四章十四節，五章五節。雅歌七章十一、十二節是女子答應整夜的愛情，同樣可見於箴言七章十九至二十節。箴言五章十八及十九節提到母鹿，就是雅歌四章五節，著重夫婦應互相忠貞。

「愛情如死之堅強」(雅歌八章六節)，可謂智者之言，足見雅歌與智慧文學的關係〔Nicolas J. Tromp, "Wisdom and the Canticle, Ct. 8:6c-7b: text, character, message and import," *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. Maurice Gilbert, 1979, 94〕。

雅歌是抒情詩，它的用詞在舊約他處不常見，如「美」在一章八、十五及十六節，二章十及十三節，四章一及七節，五章九節，六章一、四及十節；「可愛」或「秀美」(一章五節，二章三節、十四節，四章三節，六章四節)；「更美」(一章二、三及七節，四章十節)女子的感覺比男子更充實。

(2)隱喻比較與引喻：

愛情在雅歌有很多的隱喻，描繪人體之美，愛情的歡悅與意願。比較的方式也以直接了當的敍述：倒出來的香膏、你的名(一章三節)、你的眼、鴿子眼(一章十五節，四章一節)，或沙崙的玫瑰花、谷中的百合花(二章一節)、你的嘴唇百合花、滴下沒藥汁(五章十三節)。「像」在譯述時加上的，有時卻加這連接詞：「如」(五章十二節)、「好像」(四章三節，二章二節)，這樣的比較極有力量，詩人得以自由發揮。

色彩與外表，以形容詞來描述，例子極多。唇好像一條朱紅線；面頰(兩太陽)在帕子內如同一塊石榴(四章三節)；男子的頭髮黑如烏鴉(五章十一節)；他的腿像白玉石柱(五章十四節)。

女子將自己喻為基達的帳棚、所羅門的幔子(一章五節)，表明她雖然美，卻是秀美。男子形容她的頭髮如同山羊群，也著重黑色及優美的動作(四章一節)。她的裝飾比法老車上套的駿馬(一章九、十節)。她的身量好像棕樹……他要上這棕樹。女子不但身材好而且端莊大方，使他想擁抱她，飽享愛情(七章七、八節)。

有的比較還有弦外之音，可說是第三重比較(*tritium comparationis*)。例如四章四節：「頸項好像大衛建造收藏的軍器的高台，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的藤牌。」這是指女子高貴的儀表，甚至看來高傲，使人們無法接近她。

花園或葡萄園指女子，開花結果都為性的表徵。男子好像羚羊、小鹿，指他年輕、英俊與敏捷，而且他有充分的自由(二章八及九節，八章十四節)。

鴿子眼可有情緒的成分，既然鴿子是愛的表徵，這種深情的一瞥必能奪對方的心(一章十五節，四章一節，五章十二節)。鼻子彷彿大馬色的利巴嫩塔(七章四節)，並非指她鼻子大，是指高傲且譏諷的神情。

兩乳好像百合花中吃草的一對小鹿，就是母鹿雙生的(四章五節)，以小鹿來描寫，是形容走動時，年輕的胸脯跳動活潑，也指生命的更新，與勝死亡權勢的生命力。

文法與詞彙特徵：雅歌的文法最明顯的特徵是在關係代名詞，不是單字 *'Qser* 而是附上字首的，當*she*／*shel* 這是亞蘭文的影響，在晚期的希伯來文(Mishnaic Hebrew)常用的。但是早期希伯來文也有，在底波拉之歌(士師記五章七節)可為一例，雅歌與傳道書同有這北方的方言。這樣的例子在雅歌中很多，以這介系詞*Le shel* 與關係代名詞並用，用途甚廣，另有連接詞*ki*「因為」，*'ad*「當……時候」等。

雅歌有不少罕用詞，只在本書出現一次的(*hapax legomena*)也可謂特色。有人統計共有三十七個這樣的字，參考Frederick E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phe-*

nomenon and its Treatment Since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms, 1984, 23-29, 183-199。

有些字並非罕用字，卻在本書有不同涵義，增加解釋的困難。還有些字，字義有，真正的涵義卻不清楚，例如二章十七節「比特山」，意即「分隔之山」，但怎樣分隔呢？實在無法臆斷。

（二）論調與題旨

從雅歌的用詞與文法構造，有許多一致的體裁，聖經中除傳道書之外，雅歌有那麼多的主題及論調的重複，是任何其他書卷所沒有的，茲分述如下。

(1)覆唱詞(通常稱之為副歌)：

在本書中有五處極為明顯的例證，在表達方面語多重複，極可注意。

「我囑咐你們」這是對耶路撒冷的眾女子說的，在二章七節與三章五節完全相同，八章四節稍微不同，沒有「指著羚羊或田野的母鹿」。這段話常在一個結束之處，都說「等他自己情願」。

五章八節也對耶路撒冷眾女子的囑咐，沒有提：等他自己情願，卻要代女子說明她思愛成病。這樣共四次「囑咐」。

「他的左手在我頭下，他的右手將我抱住。」在二章六節及八章三節，都在她囑咐之後。但三章四節稍有不同，是她拉住他，不容他走，並且帶他入女家。

「是誰呢？」在三章六節、六章十節及八章五節。三章六節及八章五節，這位是從曠野上來，而六章十節是婦女的驚呼聲，眾女子及王后妃嬪一同讚美。

有三處是所謂「歸屬」的重複詞，二章十六節。良人屬我，我也屬他。六章三節：我屬我的良人，我的良人也屬我。七章十節：我屬我的良人，他也戀慕我，有「戀慕」的字樣，是創世記三章十六節首先提說的。

有的重複詞稍為複雜，二章十七節：等到天起涼風日影飛去的時候你要轉向，好像羚羊或像小鹿在比特山上。四章六節：我要往沒藥山和乳香岡去，直等到天起涼風，日影飛去的時候回來。八章十四節：我的良人哪，求你快來，如羚羊或小鹿在香草山上。這三處都提到山，兩處提到羚羊與小鹿，又有兩處提到涼風與日影。

(2)主題與要旨：

若干主題與要旨在本書也屢次重複。

「花園」是表徵愛的歡悅，四章九至十六節及五章一節，女子以花園喻之，園中有精選的嘉果及香料。先由男子描述，後有女子的邀請(四章十六節)，接著有男子的回應(五章一節)。「花園」這一主題再有兩次重複：六章十一節核桃園；八章十三節住在園中，都洋溢著愛情的喜悅。

葡萄園在本書中重複更多(一章六、十四節，二章十三、十五節，六章十一節，七章八節、十二節，八章十一及十二節)。女子以葡萄園喻為她自身(一章六節，也在一章十四節隱基底的葡萄園)。七章十二節：早晨起來往葡萄園去；六章十一節，要看葡萄發芽沒有，與七章十二節相同。二章十五節：我們的葡萄正在開花。八章十二節，葡萄園都是指她自己。

有關尋覓的主題，有兩段在三章一至五節與五章二至八節。這段經文是描述夜間的經驗，可能是夢境。她在床上尋找她心愛的人。在她尋覓的時候，三章一、二節曾反覆四次，兩次都未找到。看守的人在城裡巡邏。於是她又找到他，將他帶到女家。第二次當她找不到，反而受看守人責打(五章六、七節)。在六章一節，耶路撒冷的女子自動協助，再來尋找人。六章二節男子到他園子來收集百合花(六章二節)。女子的要求是想知道她心愛的人在那裡休息，怎樣找到他(一章七、八節)。最後在八章一、二節，女子的意願，很想心愛的是她的兄弟，她可公開在人面前與他接吻，而且帶他到女家。

除了這三個主題之外，還有四大要旨：

思愛成病，提過兩次。(「因我思愛成病」，在二章五節，五章八節。)

約會兩次，一次邀請她到春天的美景(二章十至十三節)；又去離開黎巴嫩(四章八節)，請他到花園吃他佳美的果子(四章十六節)。在葡萄園接受她的愛(七章十一、十二節)，她的邀請在副歌中二章十七節與八章十四節。

百合花也是愛的隱喻。在二章一節，女子說她是谷中的百合花，接著男子就讚賞她極端的秀美，好似百合花在荊棘裡(二章二節)；男子要下來採百合花(六章二節)，他描寫女子的腰如一堆麥子周圍有百合花(七章二節)；兩乳好像百合花中吃草的一對小鹿(四章五節)；她的嘴唇好像百合花滴下沒藥汁(五章十三節)。

家屋似有重要的主旨，兩次提起女子的母家(三章四節，八章二節)。戀人的家在一章十七節。筵宴所也是在屋內，二章四節及一章四節。

(3)主角與配角：

本書的主角與配角十分一致，女主角的名字沒有提明，只有一處提「書拉密女」(六章十三節)。男主角的名字也不明顯，他是王(是尊稱還是指所羅門？)，又是牧人。一群女伴充合唱者，那是耶路撒冷眾女子，她們是配角。所羅門的名雖提過六次，但是按照有關對語的劇情，他並非主角。

這位年輕的女子是主角，是詩中之中心，她說話最多，而且引發男主角與配角的言談。從她口中，她看守葡萄園，所以皮膚被陽光曬黑(一章五、六節)。她仍住在母家(三章四節，八章二節)；她關注兄弟們(一章六節，八章八至十節)。她很少談到她心愛之人的身分及生活概況，所以我們對那男子的認識也極為有限。

男子有兩次對她有讚賞的話以婚歌形式(*waṣf*)：四章一至七節，七章一至六節。兩次都提到她的頸部與胸部四章四、五節與四

章二節：牙齒；六章七節與四章三節：面頰。此外還有十一項，其中七項較為重要，是男子對她的稱呼。

「我的佳偶」從一章二節至六章四節，共有九次，以後就不再提。(在一章九節、十五節，二章二節，四章一節、六節，六章四節，用「我的佳偶」形容那女子)。在二章十節、十三節：則用「我的佳偶、我的美人」。

「我新婦」提了六次，分別見於四章八節、九節、十節、十一節、十二節，五章一節。除了在四章八節及十一節，用「我新婦」之外，另外四次都稱她為「我妹子，我新婦」。

「我妹子」沒有單獨提到，都與「我新婦」共提四次(四章九節、十節、十二節，五章一節)，有一次五章二節則說：「我的妹子、我的佳偶、我的鴿子、我的完全人。」

「我的鴿子」在二章十四節及五章二節；「我的鴿子，我的完全人」在五章二節及六章九節。

「我的美人」在二章十節；「你這女子中極美麗的」(一章八節)，由耶路撒冷的眾女子稱呼她的，在五章九節及六章一節。

「書拉密女」在六章十三節有兩次，女主角以問話來答覆，涵義不甚清楚。

其他稱謂只各自一次。七章一節「王女」，七章六節「我所愛的」，七章六節「使人歡暢喜樂」可作為兩個字*bat ta'anugim*，譯為「美麗的女子」，可作一個稱謂。這些稱謂可從不同角度來看，表達十分美的意思。

男主角的素描，幾乎完全由女子的觀點來看，至少兩次我們可以聽見他的聲音，是女子引述他的(二章十至十四節，五章二節上)，他的話表露他對她深情的愛。

女子對他的讚賞，完全出於她愛慕的眼光，在五章十至十六節。她為回覆女子們的問話：「你的良人比別人的良人有何強處？」

(五章九節)她稱男子為「我的良人」，此外還有重複的稱謂：「我心所愛的。」(一章七節)在尋覓時，「他」提了四次(三章一至四節)。他是「牧人」，在百合花中放牧(二章十六節，六章三節)；他牧羊的生涯在一章七、八節說明了。

女人稱他為「王」，王帶我進入內室(一章四節)；王又坐席(一章十二節)，這些都以王室為喻。六章八至十節，男子描述女子的獨特，以童女、妃嬪、王后為例。女子的頭髮為紫黑色使王的心受誘(七章五節)；女子看她心愛的為王，男子認為她勝過王室的眾女子。

配角耶路撒冷的眾女子，在一章五節出現後，又提到六次，都是直接的稱呼，在二章七節，三章五節，三章十節，五章八、十六節以及八章四節。眾童女(一章三節)、無數的童女(六章八節)，大概也是指耶路撒冷的眾女子。她們是女伴，也是婚禮中的女儐相。她們好似合唱者，將情節說明或補充。她們並不標榜自己，只為協助新婦，表達她的心意。

「所羅門」在雅歌中共出現六次，他不是主角，卻與主題有關，可能是與新婦對新郎尊稱有關，尊稱他為王，這就可聯想所羅門以王之尊貴富貴智慧，作為描繪之好意象。書拉密女其名即為所羅門同一名稱，同一字根，意即「平安」。那時我在他眼中像得平安的人(八章十節)，以所羅門的葡萄園來比較，自己的葡萄園更有價值，強調愛情的可貴。

(三) 作詩的韻律

雅歌的作者在寫作的設計上，有十分精細的藝術，值得注意。首先在詩句的排列上，有五音節至十音節，短的有兩拍，長的有三拍，有時四拍，可說是十分標準的韻律。有的是獨立性的詩句，如二章十節上：「我的良人對我說」， 這是單獨的，然後引入春日之歌(十節下至十三節)。又好似一章三節下：「童女都愛你。」四章下：「她們愛你是理所當然的。」兩個獨立的詩句是組合的，成為雙行。

雙行成為對句(parallelistic lineation)，有時未必對句，即成為兩部分的全句，所以十分巧妙。對句十分平衡，援例如下：一章四節：「我們必因你歡喜快樂，我們要稱讚你的愛情，勝似稱讚美酒。」中譯詞很難看出均衡。但原文兩行都各有三個字，直譯作：「我們要因你歡喜……我們要稱讚你的愛情……」；又八章三節與二章六節相同：「他的左手必在我頸下，他的右手必將我抱住。」這均衡的對句在中譯詞也可看出。

有的對句是迴響式的，例如八章二節下：「使你喝石榴汁釀的香酒。」照希伯來原文直譯：「使你喝香酒，是石榴汁釀的。」石榴汁是迴響著香酒。八章六節在譯詞中仍可看明：「放在你心上如印記，帶在你臂上如戳記。」

三行詩的對句又有特色。第一行先作說明，第二行與第三行的對句成為補充。例如一章五節：第一行：我雖然黑卻是秀美；第二行對句：如同基達的帳棚；第三行對句，好像所羅門的幔子。一章六節下三行長了些，但類型仍是一樣。弟兄發怒是第一行作了說明，然後第二行：使我看守葡萄園；第三行：我自己的葡萄園卻沒有看守。

三行詩另一種形式，在用詞方面有雙關語，例如二章十二節：「地上百花開放」，第一行；「百鳥鳴叫的時候已經來到」，第二行沒有百鳥，「鳴叫」一詞可譯為「修剪」(*zamir*來自*zmr*可譯「鳴叫」也可譯「修剪」)。花木需要修剪，所以是雙關語。「斑鳩的聲音在我們境內也聽見了。」第三行又提到「鳴叫」，迴響第二行。

三行詩也可作數學的遞增，如六章八節：第一行：六十王后；第二行：八十妃嬪；第三行：無數的童女。

韻律之外還有音韻之美，表達在「擬聲」(*onomatopoeic*)與「同音」(*paronomasia*)。例如在一章二節至三節上，二節上：「願他用口與我親嘴。」如果直譯：「願他用口中的多吻來吻我。」第一個「吻」字是多數字名詞，第二個「吻」是動詞。「吻」字不僅是同一個

字，就又是同音，這是同音同義的。第三節的「香膏」和「名」是諧音，同音異義(*shemen* 是「香膏」，*shem* 是「名」)。

在對句方面，隱喻以重複的方式來描繪。例如在一章十三、十四節：一袋沒藥常在我懷中，一棵鳳仙花在隱基底葡萄園中。

在三行詩，每一行以同一個字重複，在情緒上漸臻高峰。如一章十五節至十六節上直譯出來：

「你甚美麗，我的佳偶，
你甚美麗，你的眼(好像)鴿子眼，
你甚美麗，我的良人，最可愛。」

有的雙行，將以下雙行組合起來，在意義上相聯，可在二章十四節看到：

「你在磐石穴中」(甲)　「在陡巖的隱密處」(甲1)
「求你容我得見你的面貌。」(乙)　「得聽你的聲音」(乙1)
「因為你的聲音柔和」(丙)　「你的面貌秀美」(丙1)

這是乙，乙1，至丙，丙1，是交叉的結構：面貌聲音，再是聲音面貌。

有的對句是階梯型(climactic or step/staircase parallelism)，如在三個雙行，四章八節：

「與我一同離開利巴嫩
與我一同離開利巴嫩
從亞瑪拿頂
從示尼珥與黑門頂，
從有獅子的洞，
從有豹子的山。」

六章九節直譯：

「只有這一個，我的鴿子，我的完全人，
獨一所生的，從他母親，
唯獨寶愛的，由生養她的。」

從唯一或獨一的，至唯獨寶愛的，為著重的語氣，漸臻極境。這是從審美的觀點，促進文體的完美。作者之文學修養與造詣，在表達的技巧上，可謂上品。

(四) 情歌的文獻

雅歌是古代以色列的情歌，如果要比較當代的文獻，當研究古代近東的情歌資料。這些資料是否直接或間接影響雅歌？確不是容易答覆的問題，但在比較之中，還是有助對雅歌的認識。

古代的情歌資料，主要是取自埃及，有四十七則，可歸納為四大類，日期約在主前1300年至1100年，其中三大類為情歌，彙編後稱之為蘆草軸卷(Chester Beatty Papyrus I)，樂歌之首(Alfred Hermann, *Altagyptische Liebadichtung*, 1959; "The Love Songs and the Song of the Harper," *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*, ed., William Kelly Simpson, 1972, 296-325)可與雅歌比較以下的題旨：

一、 思愛成病(五章八節)； 埃及情歌，二：一八五行。
二、 門(五章五、六節)； 埃及情歌，二：一八八，一八九行。
三、 羚羊小鹿(二章九節)； 埃及情歌，二：一八七行。
四、 親嘴(八章一節)； 埃及情歌，二：一八五行。
五、 葡萄園(四章十六節)； 埃及情歌，二：一九二行
六、 奪心(四章九節)； 埃及情歌，二：一九〇行
七、 轎車(三章七節)； 埃及情歌，二：一八六行
八、 手臂寶石(五章十四節)； 埃及情歌，二：一八二行

雅歌並非只受埃及情歌影響，其他可資參考的有迦南文獻與米所波大米文獻。尤其是後者，是那些楔形文字的資料。

先看蘇美里亞情詩(Sumerian Poetry)，如雅歌五章二至六節的夢境；四章十節男子稱讚他新婦之秀麗，如晨光發現，美麗如月亮，皎潔如日頭，都可找到那些情歌的描繪。雅歌三章六至十一節婚禮的行列，與蘇美里亞新年拜神的禮儀，有類似的描繪。

雅歌一章二至四節有愛的渴求；二章四節至六節有愛的約會；筵宴所與旌旗都是愛的表徵。五章二節至六節上夢境中的「門」，也在蘇美里亞情歌中的描述。讚賞之歌也有，可與雅歌四章一至五節、五章十至十六節比較〔Jerrold S. Cooper, " New Cunciform Parallels to the Song of Songs," *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 157-62〕。

雅歌中女子描寫良人是蘋果樹(二章三節)，這個隱喻也出現在蘇美里亞文獻中(Thorkild Jacobsen, " The Harps that Once..." *Sumerian Poetry in Translation*, 1987, 98)，以花園與果實描寫女子，在雅歌中甚多，如一章六節，二章十五節，八章十一節；男子享用的果子在四章十二節至五章一節，六章二、十一節。這些都可在蘇美里亞文獻中找到。

在烏格列文獻中(Ugaritic texts)甚少如雅歌的情愛，只有接吻曾經提說，可與雅歌一章二節與四章十、十一節比較。其重點只在生產，不在情愛。

但在亞甲文獻(Akkadian literature)資料較多，這些是古巴比倫的對語詩，日期在主前十七世紀。論神明之愛的抒情詩〔W. G. Lambert, "Divine Love Lyrics from Babylon," *Journal of Semitic Studies* 4 (1959): 1-15; "The Problem of the Love Lyrics," *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, ed. Hans Goedicke and J.J.M. Roberts, 1975, 98-135〕。又有亞述的文獻，約在主前1100年。愛神之詩，愛神是女神〔Erich Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiosen Inhalts*, Band I,

1919; " Ein Hymnenkatalog aus Assur," *Berliner Beitrage zur keilschriftforschung* 1/3 (1923): 1-9〕。

這些文獻都有迷信的成分，且為異教的禮儀，但其情歌的體裁方式以及情愛的描述，仍可作為參考之用。

(五) 聖經中情詩

研究聖經中的情詩，先看情歌具有的特性：

一、 情歌中只有兩個主角，為相戀的情人，卿卿我我。如提到戀人是用第三人稱，那一定有第三者在場。

二、 最普遍的題材，必在一對情侶相聚在一起時，有那份歡悅，如因其他因素而分開，情侶必有失落感。

三、 在戀人讚賞對方的美，常會有很露骨的、性感的話。這些話有時卻以花卉、禽鳥的意象，以及香氣及令人陶醉的美酒來描繪。可參考雅歌四章一至十五節，五章十至十六節。

四、 情侶相會時一定在秘密的地方，如母親的家，或說是臥室(三章四節，八章二節)；在戶外，則在叢林及花園之隱密處(七章十二節)。

五、 有特殊的描寫，有關愛撫、接吻，以及親熱的興奮與歡悅(二章六節，四章五至十節)。

六、 家庭的稱謂：妹子、兄弟；又有王室的身分，如君王、王后、王子、公主等。

在情侶的示愛中，有坦誠、率直、溫柔又有渴求，是情詩的特徵，在近東的文獻是如此，舊約聖經也不例外。

舊約有三首詩可稱為情詩，除雅歌以外，就是詩篇四十五篇及以賽亞書五章一、二節。以上所列的情詩特徵，在那兩處並不完全齊備。但卻有些用詞舊約先知與詩篇共用的，如「親愛的」在耶利米書十二章七節；在十一章十五節：我所親愛的；申命記三十三章十二節：耶和華所親愛的(指便雅憫)。在詩篇中，第四十五篇的標題

為「愛慕歌」；六十篇五節：你所親愛的人得救；八十四篇一節：神的居所可愛；一〇八篇六節與六十篇五節相同；一二七篇二節：耶和華所親愛的。「愛情」在雅歌出現三十六次，在舊約別處只二十一次。這字的字尾為代名詞：我心所愛的，是女子對男子稱呼的有二十七次。以賽亞書五章一節：「我要為我所親愛的唱歌，是我所愛者的歌。」在一、二兩節，共二十八個字，卻有二十五個生字，其中有十四個是在詩篇四十五篇與雅歌。在三至七節有第一人稱與第三人稱，在情詩中有這樣的口吻。在這詩中有自然的意象，有兩種葡萄在作比較。葡萄園又是精心的栽植，以致地土肥沃，指望結好葡萄。這是以寓意的方法，解釋耶和華與以色列。主耶穌也以葡萄園為比喻，以先知的情詩發展為福音書中的比喻。

現在再將詩篇四十五篇與雅歌比較。這兩者都解釋為彌賽亞的預言，應驗在基督身上。詩篇四十五篇為慶祝君王的婚禮，在第六、七兩節，為希伯來書（一章八、九節）所引述。這詩篇共十七節，加上標題有一百六十個字，除重複的字，有一百二十個不同的字。五十一個字出現在雅歌，有六十九個字不在雅歌。在本詩第十節起，由君王轉向王后新婦。「羨慕」在十一節，又有「美貌」也是詩中著重的。男女情侶的親熱也在此處強調，此外有「心」、「舌頭」、「嘴唇」、「牙齒」都盡讚賞的能事。

詩篇四十五篇的用詞，如在四、五節軍事的名詞，也出現在雅歌三章七節。「加冕」與「婚禮」在雅歌三章十節與四章八至十五節女子被稱為新婦。加冕在詩篇四十五篇七節有這含義。兩者都十分重視香料（詩篇四十五篇八節；雅歌三章六節，四章十至十四節），兩者都提陪伴童女（詩篇四十五篇九節；雅歌一章一節下，五章一節，六章一、十三節，八章八、九節）。

詩篇四十五篇與雅歌也有不同之處。愛受威脅與危險，使愛受阻（五章七、八節，三章一至三節）；愛又有堅強的能力，甚至勝過死亡（八章六、七節）。詩篇四十五篇五節右手可行可畏的事，但雅歌二章六節，八章三節，這裡有溫馨的擁抱。詩篇四十五篇十四、

十五節，有傳統的婚禮，新婦被迎娶到夫家，但雅歌三章四節，新婦帶夫君到母親的家。詩篇的描繪，王宮是慶祝愛情的地方；但雅歌的慶祝是在花園內。

雅歌中的女子在家人中，只提母親(一章六節，三章四節，八章一、二節)、兄弟(一章六節，八章一節)及姐妹(八章八節，四章十二節，五章一、二節)，絕口不提父親。父親是在主婚的事上有非常重要的權威。但在詩篇中，「不要記念你的民，和你的父家」(第十節)。同樣，生養兒女在四十五篇十六、十七節也有提說，而在雅歌則沒有提說。

以上無非說明，古代近東的文獻固然有些情詩，但它們未必直接影響雅歌。雅歌是希伯來文化的產物，更是希伯來文學的精品。

雅歌倒像約伯記，有些像戲劇，卻無法以戲劇來解釋。戲劇化的描繪是有的，卻不能在舞台演出。

(陸) 結構的完整

論本書的結構，先得研究其文體的性質。如果有幾種體裁，要看全書是否完整合一。假若這只是情詩的選集，把若干首詩彙編而成，再加上每首詩都各有不同的性質，結構就無法連起來，那便無情節可言。在另一方面，全書若由幾首不同的詩組成而它們各有不同的體裁，仍可連起來，成為完整的一部詩，前後貫通，也有情節的發展，有起首，也有終結，這樣就可繪出整幅有架構、有內容的圖畫。這是本章研討的目的。

(一) 體裁的類別

從全書的體裁來看，早期教父俄利根(Origen)作了一個很概括的分析：這是婚歌，以戲劇的方式演出。戲劇是一類，婚歌又是一類，應分別研究。

(1) 戲劇：

如果本書為戲劇，那便應有劇情。但是本書並無清楚的情節，舞台的進展事件也不那麼具體。雅歌有不少意象、畫面以及說話的人物，但他們都變化得太快，不是以戲劇形式所能演出的。最困難的是演出者的角色，殊難確定。雅歌中只有兩個主角，配角是一群女子，沒有分開由個別的角色說話或動作。凡主張戲劇說法的，總設法採用希臘的劇場形式和手法，將耶路撒冷的眾女子當作合唱。但這在希伯來的戲劇文化中是沒有的，在聖經中也找不到例證。

雅歌倒像約伯記，有些像戲劇，卻無法以戲劇來解釋。戲劇化的描繪是有的，卻不能在舞台演出。

(2) 婚歌：

在婚禮中大家來慶祝詠唱，氣氛熱烈，情調輕快活潑。有學者甚至認為本書是婚歌選集，作為婚歌的課本(Karl Budde, " Das Hohelied erklart," in Alfred Bertholet and D.G. Wildeboer, *Das funf Meyillot*, 1898)。通常婚禮有七日的慶典，新郎與新婦被尊為君王與王后。在這社會性的慶典中，有男女歌唱者合唱，還有寶劍舞〔J.G. Wetzstein, "Die syrische Dreschtafel," *Zeitschrift fur Ethnologie 5* (1873): 270-302; Wesley J. Fuerst, "The Most Serious Objection to the 'Wedding Cycle' theory stems from the fact that nineteenth-century Syrian Customs cannot illuminate very well the situation in Old Testament Israel," *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations: The Five Scrolls*, 1975, 166〕。

有經學家Ernest Wurthwein認為本書二十九首歌中，其中二十四首為婚歌(Ernest Wurthwein, "Das Hohelied" in *Kurt Galling and Otto Ploger*, *Die Funf Megilloth*, 1969, 25-71, cop.32)。

雅歌唯一提說婚禮的，只在三章十一節，雖然四章八至十二節及五章一節，女子被稱為「新婦」，所以婚歌之說未必可以成立。

(3) 情詩：

詩比歌在範圍上說要廣泛些。這些詩也許是可以詠唱的歌，但詩可以有許多不同的成分組合起來。如本書的情詩有渴求之情、戀慕之愛、自敍道白、譏刺之意、經驗之談、誇張之詞、讚賞之言(即阿拉伯*waṣf*)等(Friedrich Horst, "Die formen des althebraischen liebe liedes," *Orientalistische Studien*, 1933, 53-54; Leo Krinetzki, *Das Hohelied: Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen liebesliedes*, 1964, 1980)。

(二)結構的分析

分析雅歌的結構，學者常在分段方面著手。有的分得太細，幾乎分割成為許多小詩，有分成二十九首的(上述Ernest Wurthwein)，分成二十四首的，或分成十四首的(Michael D. Goulde, *The Song of Fourteen Songs*)，還有分成十二首(Canto 1-12)，參考Roland & Murphy, "The Structure of the Canticle of Canticles," *Catholic Biblical Quarterly* 11 (1949): 381-391; "Canticle of Canticles," in *Jerome Bible Commentary*, 1968，分為十首，*Commentary on the Book of Canticles*, 1990也相同。有的分為八首〔Joseph Angenieux, "Structure du Cantique des Cantiques en charit encadres Pardes refrains alternants," *Ephemerides theologicae lovanienses 41* (1965): 96-112〕。他是以重複詞的副歌(二章七節)為準，再將一章四節、二章四節作為另一個次要的副歌，以此分段。另一種以副歌分段的，將全書分為六首，兩首為一單位，共三大單位：即(一)一章二節至二章六節與八章四至十四節；(二)二章七節至三章五節與五章二節至六章三節；(三)三章六節至五章一節及六章四節至八章三節〔J. Cheryl Exum, "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs," *Zeitschrift fur die alttestamentalische Wissenschaft* 85 (1973): 49〕。他以二章七節至三章五節與五章二節至六章三節為一個對句詩，作為雅歌文體之起點，確甚有見地。兩首都是對女子的呼喊，都關乎"尋覓"的題旨(三章一至五節，五章六節下至六章三節)。至於二章七節的勸告或囑咐就成一段落，八章三、四節再重複，又另成一段落，二章七節與八章四節都是另一段落的開端。五章六節下至六章三節中，五章六節下至八節為一開始，與三章一至五節一樣。五章九節所提到的一個問題使她回應，她始終沒有失去她心愛的人(六章一至三節)。

另一單位為三章六節至五章一節與六章四節至八章三節。三章起可再分為三小段：所羅門行列的描繪(三章六至十一節)，讚揚女子的話(四章一至十一節)，再以花園為喻直至該詩之高峰(四章十

二節至五章一節）。在六章的那首，有戀慕之詩（六章四至十節，似借用四章一至三節的讚賞），再有讚賞女子的詩詞（六章十三節至七章六節），男子渴求之情（七章七至六節下至八章三節），至於六章十一、十二節則不易解釋，不在分析之列。這些以文體評鑑的方法及主題研究的途徑，並未能清楚說明結構的合一。

另一種方法是以交叉的結構分析：ABA將全書包裹起來〔William H. Shea, " The Chiastic Structure of the Song of Songs," *Zeitschrift fur die alttestamentlische Wissenschaft* 92 (1980): 378-95〕，那是將全書分為兩半：

一章二節至二章二節——八章六至十四節

二章三至十七節——七章十節至八章五節

三章一節至四章十六節——五章一節至七章九節

這種ABA形式也可用「散文—詩文—散文」來循環，如在約伯記。又可用「教誨—箴言—教誨」來循環，如箴言。這種交叉的說法不無問題，有的是勉強的配合，從文體評鑑來看，未必那樣吻合。

還有一種說法，是以對話的方式，有些段落也不甚明確，但這是以女子發言最多，對話完全集中在男女雙方。耶路撒冷的眾女子的話只是附帶的，或補充的〔Donald Broadribb, " Thoughts on the Song of Solomon," *Abr-Nahrain* 3 (1961-2): 18，全詩有二〇七行，一一八行為女子發言〕。茲分析如下：

一章一節：本書標題

一章二節至六節：女子為主角，由她發言，發表她戀慕之情，情人不在她身邊。她提到他先是第三人稱，逐漸發展到第二人稱，可能因提到眾童女：一章三節。第五、六節，她向耶路撒冷的眾女子說，她曬黑的原因。於是就提到葡萄園（她指自己）。

一章七節至二章七節：她仍在說話，男子一定在場，所以他就答覆（第八節）。第九至十一節她又在說這男子，是以第三人稱說他，因

為她感到愛情使她歡悅(十二至十四節)，留意現在男女雙方互道戀慕的話(一章十五至十七節，二章一至四節)。他們對話既畢，她又在描述約會的實況，提到他用第三人稱。現在她承認自己已思愛成病(二章五節)。他們在愛的擁抱中，她囑咐耶路撒冷的眾女子。

二章八至十七節，他們的對話並不十分順利，但在第九節提到羚羊、小鹿，在十七節又再重提，成為一個交叉。這裡似乎是女子的回憶，追想他們在一起的美景良辰。接著是他的邀請(春日之歌在十至十三節)，問答的對話(十四、十五節)，及她歡迎他來(十六、十七節)。

這是一個交叉的結構：

(甲) 她描述男子像羚羊在山間跳躍，躥山越嶺而來，有七個分詞作為動詞(二章八、九節)

(乙) 她的邀請(二章十至十五節)

　(1)　春日之歌(十至十三節)：七短句描述。起來與我同去。

　(2)　春日之歌的迴響：再重複「聲音」(兩次)，她看見、聽見。(二章十四、十五節)

(甲1) 她再描述他們的相合，他像羚羊在山上。(二章十六、十七節)

三章一至十一節，可分為兩首(一至五節、六至十一節)。第一首與五章二至八節雷同，為尋覓的經歷。二章四節她找到男子。但第五章門開了，有幾句對談(三章五節與五章八節相比)。這裡有一交叉：

(甲)引言：在臥室等候她心所愛的。(三章一節)

　(乙)她起來出門，在街上尋找。(二節)

　　(丙)城市巡邏看守的人遇見她。(三節上)

　　　(丁)「你們看見我心所愛的沒有？」(三節下)

　　(丙1)她遇見她心所愛的。(四節上)

　(乙1)她領他入母家。(四節下)

(甲1)結語：他們同在內室裡，她囑咐眾女子。(五節)

第二首（六至十一節是描寫所羅門華轎後之行列，那是在王完婚的日子，耶路撒冷的眾女子可以注目。這幾行究竟是誰在發言，並不清楚。所羅門是王，是否提他的名為要表明尊稱，又或是表示對新郎的那種敬意？可參照一章四、十二節，六章八、九節以及七章六節。第一首在夜晚，現在第二首就在白天了。這一段需與四章一節至五章一節構成一個交叉：

（甲） 引言：女子似在婚禮的行列，有香料散發芬芳（三章六至十一節），描述有七項：轎、華轎、轎柱、轎底、坐墊、內室及加冕。

（乙） 讚賞之歌（四章一至五節）：女子身體的七部分：眼、髮、牙、唇、面頰、頭頸及雙乳。

（丙） 他想上沒藥山和乳香岡（四章六節）

（丁） 總結：「你全然美麗。」（七節）

（丙1） 求新婦與他一同離去利巴嫩山，離開七處高地：利巴嫩、利巴嫩山、亞瑪拿頂、示尼珥、黑門頂、獅子洞、豹子山。（四章八節）

（乙1） 讚賞之歌（四章九至十五節）：她體態之七部分：眼睛、頸項、香氣、嘴唇、舌下、衣服、胸部（即愛情，愛情與胸部在希伯來文為同一字根*dad*）。

（甲1） 結語：他們的結合，香氣與甘甜。（四章十六節至五章一節）

這一首詩可分成若干首小詩：四章一至七節為一小首，第八節另一小首。九至十一節為一首，十二至十六節又一首，共有四小首。十六節可分為兩半，前一半相戀的話，後一半是女子拾起葡萄園的主題。但十六節全部（不分前後）是女子委身的話。

自五章二節起，直到七章十節，可謂一首詩，其中分為三小詩：五章二節至六章三節為一首；六章四至十二節為另一首；六章十三節至七章十節為又一首。

五章二節的情節，轉變至晚上，至六章三節轉為一份互相的歸屬感：「我屬我的良人，我的良人也屬我。」七章十節再申明：「我屬我的良人，他也戀慕我。」這兩處都是二章十六節的迴響。

五章二節至六章三節：有幾種不同體裁的詩。有一連串對話，是在女子與耶路撒冷的眾女子之間進行。她似在述說夢境中與她心愛的人在一起。這主題是尋索卻找不到（五章二至八節）。眾女子要她描述失落的戀人，她就開始讚賞他（十至十六節）。眾女子願意與她一同尋找（六章一節）。她認為沒有必要，而且以一種勝利者的口吻說：他沒有失落，一直在花園裡與她在一起（六章二、三節參考二章十六節及七章十節）。六章三節互為歸屬的話又再重複並以此作結束。

六章四至十二節：男子說話在開端（四至十節），先是戀慕，接著是讚賞（五至七節，借用四章一節下至三節下），最後以女子十分秀麗作為王后、妃嬪的讚揚（六章八至十節）。六章十一、十二節應在這首詩內，但是誰發言，並不清楚。要明白這兩節不易，須放在下一段來解釋。

在五章二節至六章十三節有一連串的問題。五章九節：你的良人有何強處？六章一節：你的良人轉向何處？六章十節：美麗皎潔威武的是誰呢？六章十三節下：你們為何要觀看？此處的問題是「甚麼？」「何處？」「誰？」「為何？」。前三個問題是眾女子所提出的，最後一個是女子提出來反問的。

六章十三節女子反問之後，男子又說了一些讚賞的話（七章一至五節），他再表達戀慕之情（六至九節），九節下是女子進去講一句讚賞與委身的話。十節就以歸屬的話作結。這裡又有另一個交叉：

（甲） 分離：她在夢境中尋找戀人（五章十至十六節），附帶眾女子的問話。（五章九節）

（乙） 讚賞男子的身體，自頭部至下，共十項：頭、髮、眼、兩腮、嘴唇、兩手、身體、腿、形狀、口。附帶眾女子的問話。（六章一節）

（丙） 我的良人下入自己的園中。（六章二、三節）

（丁） 他讚賞她臉部的秀美。（六章四至九節）

（丙1） 我（女子）下入核桃園。（六章十至十三節）

（乙1） 讚賞之歌（七章一至五節）又有男子讚賞女子身體自腳部至上，共十項：腳、大腿、肚臍、腰部、兩乳、頸項、眼目、鼻子、頭、髮。

（甲1） 相合（七章七至十節）

七章十一節至八章四節可分為三首小詩：（一）她邀請他到鄉野與村莊（七章十一至十三節）。（二）她的意願，希望她心愛的人是兄弟，將他帶到家，無人注意與非議（六章一、二節）。（三）他們的相合並有囑咐眾女子的話（六章三、四節）。這一單位不是交叉的，而是一條橫線：甲、乙、丙，或甲、甲1、乙。因為（一）（二）是相連的，女子先邀他去村莊，又要帶他到娘家。八章三、四節是重複二章六、七節的副歌，先有擁抱，再有囑咐眾女子。

八章五節至十四節，是雅歌最後的情節，重複以前的經文，如五節上重複三章六節上。八至十節可聯想一章六節下。十三、十四節是男女間的對話，第十四節重複二章十七節。這種的對話的方式分段，確可將本書結構一目了然。

這最後一段並不順序解釋，卻有連貫。五節上是單獨的，女子從曠野上來，與良人相合。十四節也類似，為單獨的短句，似重複二章十七節，同上高山。

五節下是另一詩句，從荒漠至田園，有蘋果樹，馨香撲鼻。十

三節似仍為男子的聲音，有第三者是你的母親(五節)、同伴(十三節)。他叫醒她，她使他聽。

第三組應為六、七節及十一、十二節。這些都是女子的話。她先求他放在心上如印記，帶在臂上如戳記，完全歸屬於他(六節)。她提說愛的堅強力量，是超過人所能量度的，決不是財寶可以換取的。一千舍客勒銀子是很高的價值，但女子的委身是沒有代價的。至於八至十節，很難確定是誰說的。

八章五至十四節的結構交叉如下：

(甲) 引言：女子從曠野上來，與戀人相合。(五節上)

1. 戀人相合，卻歷盡艱辛萬苦，就靠著良人而上。
2. 有一單句。

(乙) 他在蘋果樹下叫醒她。又有一單句。(五節下至十節)

(丙) 她說葡萄園的所有權與價值。(十一、十二節)

1. 葡萄園歸屬於他。
2. 價值不能與愛相比。

(乙1) 他說她使他在花園裡聽。(十三節)

(甲1) 結語：同去香草山相合。(八章十四節)

歸納言之，本書若以交叉結構的方式來研究，還有以特別的用詞為主。中心是四章十六節至五章一節上：

四章十六節描述進入自己園裡

五章一節上描述進入我的園中

(列表在91頁的附錄)

(三)全書的完整

全書的完整性，幾乎為解經家所一致贊同，他們的解釋未必相同，但不同的途徑，都可指向全書完整的結構。寓意解釋是將神與以色列人的關係，以歷史的前後為序，尤其根據俄利根的說法，從

以色列出埃及起至被擄歸回，是為一整體的。

戲劇解釋既有劇情，也有情節的發展，完整的戲劇性也足以說明本書結構之完善。根據這種解釋，對全文的結構就毋庸置疑了。寓意解釋，如依據近東宗教的禮儀，將異教若干神話的綜合，視本詩為情詩的選集，既為選集，就不是整體的。凡質疑本書結構的完整性的，均採取這種說法。

其實，實意解釋未必採取異教禮儀的神話情詩。利用實意的解釋，情節確沒有那麼清楚，更且，本書又沒有完整的結束。但是愛的過程敍述仍有進展的前後，仍可視作一個完全的整體。

實意解釋必著重文體的評鑑，尤其在結構中有交叉，那絕不是把若干首詩選輯後可以拼湊而成的。這種結構最能說明全書的完整性。

(柒) 詩體的意象

在雅歌的詩情中，有極美的意象(poetical imagery)。意象是表徵性的例解，極富想像的意境。

(一) 宮廷的意象

在本書的前幾章，宮廷的意象特別與男子相聯。一章四節，女子帶著興奮與仰慕的心情說出內心的感受：「願你吸引我，我們就快跑跟隨你。王帶我進了內室，我們必因你歡喜快樂：我們要稱讚你的愛情，勝似稱讚美酒。她們愛你是理所當然的。」

一章十二節：「王正坐席的時候，我的哪噠香膏發出香味。」這裡描述王對女子的吸引。十四節：「我以我的良人為一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。」

二章四節還可能是宮廷的華麗：「他帶我入筵宴所，以愛為旗在我以上。」旗幟是標明王出席的記號，雖然此處並未指明是王，但這是宮廷的實況。

在女子的自謙中，她感到黝黑似乎不為人尊敬，因為被日頭曬黑的肌膚，外表看來似乎比不上宮廷內其他人的身分尊貴。但作者將她的黑描寫成所羅門的幔子(一章五節)，這裡暗指女子是安全的，因她在王的幔子或指王的居所中得著保護。

她的戀人稱讚她的美，好似法老車上套的駿馬(一章九、十

節），法老的駿馬可比喻為我的英勇與王權的威儀。四章四節說：她的頸項好像大衛建造收藏軍器的高臺，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的籐牌。這些指王室受著嚴密的警衛和國防軍事的保護，說明女子的高貴與驕傲。

第六章可謂高峰，在六章四節提到北國之都的得撒，以及耶路撒冷大君之城，說明王的威武與凱旋。第八章提說六十王后八十妃嬪並童女都稱她有福。七章一節那女子又被稱為王女。六章十三節書拉密女其名為「所羅門」的陰性字，似與王室有關。

三章六節起描述所羅門的華轎。這似是王的婚禮，非常華麗，氣派非凡。

最後又提說，所羅門在巴力哈們有一葡萄園，那是甚為貴重的財產。以上有關宮廷的描述，成為重要的意象，作為想像男女戀愛的場合與實況。

由此可聯想到耶路撒冷的眾女子，在舊約聖經中，女子常可喻為居民，與錫安的女子是同名的（以賽亞書三章十六至二十四節）。只是「耶路撒冷的眾女子」這稱謂，除雅歌（一章五節，二章七節，三章五十節，五章八、十六節，八章四節）外，其他經文是沒見到的。她們是否在宮廷中負責服侍王呢？這是經學家極需解釋的，而解釋的意見卻甚不一致。

她們在雅歌中既未透露她們的身分，也沒有什麼資料可以參考。以戲劇的說法，耶路撒冷的眾女子在舞台上當陪襯的角色，作為戲劇的補充，近似在希臘劇中的合唱者。有的形容她們一定十分秀麗，既年輕活潑，舉止又極為得體，一直有分參與女子（女主角）的愛情發展（五章八節）。她們也曾懷疑，而且幾乎愚蠢（五章九節，六章一節）。她們願意來幫助女子一同去尋找她心愛的人（六章二節）。

耶路撒冷的眾女子第一次出現在一章五、六節。女子向她們訴苦（一章五節），她又說到她家庭的環境，但她們都因她黝黑不以為

忤，於是女子就得解釋一番(一章六節)。

她們受囑咐，是一段劇情的結束，所以在二章七節，五章五節，五章八節，八章四節都有這功用。第二章一至七節可説是一個段落，以囑咐的話作為結語。但再讀下去，我們會發現在被囑咐的時候，她們一直保持緘默，似乎只在觀察男女雙方的戀情。

耶路撒冷的眾女子再出現，是在女子尋找她心上人的時候，她們再受囑咐，不可驚動她的情人。另一次也在尋找的情況之中，他們所受的囑咐，只為傳遞一項訊息，説她實在是病了，是因思愛成病(五章九節)。

她們最後一次出現(八章四節)，同樣受到的囑咐與二章七節相同，而她們受了囑咐以後卻並無回應。她們有的時候要詢問(五章九節)，在問了之後還自告奮勇願幫女子去尋找(六章一節)，六章十節好似她們在發言。正因為有耶路撒冷眾女子在場，有些劇情就可以連貫起來。

宮廷中有香膏與香料，表明王尊貴的身分，因他是受膏者，故此他有香膏(一章三節)。膏油的香氣勝過一切香品(四章十節)。有香氣是表徵他的同在，沒藥也象徵他愛情的芳馨(例如在一章十三節：沒藥常在我懷中)。在五章十三節所提到的香花畦(可描寫男人的容貌)和沒藥汁，以及他自己的園子(六章二節)，都是喻作愛情親密的感受。

女子的裝飾是王為她配備的(一章九、十節)，帕子是為了配襯一種非常華麗的富貴的場合(是否在宮廷中？)，不是村姑需要佩戴的。四章一節、三節及六章七節，都提帕子，或者這是在婚禮中新婦特有的裝飾(四章九、十及十二節，五章一節，男子都稱妻子為新婦)。

這裡還有貴重的飾物，描寫男子的身體都被飾物所圍，他是有帝王之尊，當然這也是一些描寫，在五章十四、十五節。此外還有以建築來描述女子的體態，有城牆、有高臺(五章七節，七章二至

七節）。這些也都是宮廷華貴的建築，都是極美的意象。上面所列舉的經文都是在本書中所用到宮廷的意象。

（二）家庭的意象

(1)母親的意象：

在雅歌，男女戀人的母親都曾被提及，但是只居於次要的地位，他們除養育兒女外，其他方面，如性格、社會地位等並未有描述。

女子的母親在本書中先被提及，在一章六節：我同母的弟兄向她發怒，似乎引起她對母親的不滿。既是同母的兄弟，作為母親的應當有責任教導其子女，不會使兄妹或姊弟有不和睦的事。在當時社會中，女子若在家裡有不愉快的事，會引起社會唾棄她。她既與弟兄不和，她只有向耶路撒冷的眾女子訴說(一章五節)。這些女子可說是代表社會，正如弟兄代表家庭一樣。看來女子正身處在不利的逆境當中。

六章八節再提到母親，這次似是正面的稱讚。她是母親獨生的女兒，被王后妃嬪宮女稱為有福。這裡對女子的稱讚在詞彙上似與箴言三十一章二十八節理想的婦女相同。其實這是一位不知名的女子，也有一位無名的母親，但她卻是出類拔萃的人，可見她的母親並不平凡。

男子的母親都是同樣受尊重。他親愛的也是她所愛的，在困難中仍有喜樂，因為母親在他們身邊。

她母親的家(三章四節作「母家」)可說是她安全之處，不像在街上有敵對的人，遭遇失望與強暴。她母親的家是私自的，不受公開的壓力，不必忍受任何的非難。所以她心愛的人不必避諱或逃遁(二章十七節，四章六節，八章十四節)。

三章四節正如八章二節，是別人無法進入的母家。她容男子進入懷她的內室，是十分親密的感受，接著必須對耶路撒冷有所囑咐(三章五節)。

從街上到母家，更且進入臥室(三章二節至四節)，越走進去，越與外界隔絕。但這是著重女子的身家，提到「懷我的內室」，實際指母親的肚腹。八章二節女子要領親愛的進入母親的家得以受教，這是為了再次強調愛情的功課。

男子的母親像她的母親一樣有重要的角色，卻居於次要的地位。母親為兒子在結婚之日戴上華冠(三章十一節)。她的母親第二次而且最後一次提到的，在八章五節，母親為她劬勞。這是在蘋果樹下，就是二章三節同享愛情的所在，這與女子母親懷她的地方有異曲同工的素描。可見劬勞是愛的行為與力量，足以勝過死亡(八章六節)。

可見母親的意象，使愛情更加安全與充實。

有父親的意象？雅歌似乎沒有提到父親。也許本書不著重父親在經濟與社會的功能與責任，相反卻強調女子的重要。在愛情的事上，母親無疑比父親更為重要，這可能是本書的一項重點。

(2)兄弟的意象：

「我妹子我新婦」在四章九節至五章二節，曾有五次這樣的稱呼(九節上、十節上、十二節上及五章一節上以及二節中)。男子不但是新郎，也是兄長。

第九節上稱呼之後就描寫實際的行為：你奪了我的心。第十節上在稱呼之後，接著敘述愛情，思想比較連貫。十六節也接著用不同的字表明同樣的意思，這意思是重複的：關鎖的園，禁閉的井，在語氣方面逐漸和緩，女子就將花園開放，讓他進來。在五章一節，他也終於接受她的邀請，歡然享受，關係更為密切。「妹子」作為稱呼情人新婦，是古代近東常用的，更在情歌中多以此表達。當亞伯拉罕兩次稱撒拉為妹子以自衛，是一半謊言，一半實話。但這實話不是親屬的關係，而是愛情的意念(創世記十二章十至十六節，二十章十二至十八節)。

這樣女子以妹子自居，就稱他為「兄弟」(八章一節)、「良人」(一章十三、十四、十六節，二章三、八、九、十、十六節，四章

十六節，五章四、五、六、十、十六節，六章二、三節等），又稱他為「朋友」（五章十六節）。

男子稱讚她，不僅是獨特的（六章九節），指她體態均衡和美，雙生的，表明完全的形式，來描寫牙齒（六章六節及四章二節），也描述乳房（四章五節，七章三節）。面頰也似兩太陽（四章三節），是玫瑰紅的。嘴唇是雙的，好似一條紅線。紅線（*shani*）與雙生（*sheni* 四章五節上）也有諧音之美，都是成雙的。一對小鹿（四章五節，七章二節）也都成雙。

女子與她自己的兄弟關係並不理想。她希望情人像吃我母親奶的兄弟（八章一節），這樣可以自由來往。可惜一章六節所說的，她的兄弟向她發怒，理由不是很清楚。六節三項：太陽把她曬黑、耶路撒冷眾女子的輕看、兄弟的發怒，都是以物質的熱氣與表徵的熱氣使她受累。說起來她兄弟是有責任的，他們一定給她太重的體力勞動，影響她的外貌。他們非但沒有保護她，反而摧殘她。她受輕視是否有損她家庭的名譽？但結果她的兄弟卻責怪她？或者妹子自行選擇對象，使兄弟不能干預？按照當時古代近東的社會，婚姻不是個人可以作主的，應由家庭左右。這是有關家庭的經濟問題，因為一個家庭嫁女家人是可收聘禮的。聘金的多寡與女子的貞潔有關；或許是這原因令致她的兄弟向她發怒。

雅歌中的女子卻有完全不同的意見，她體驗愛的本身有絕對的價值，不必再考慮經濟問題（八章七節）。人們以財寶換取愛情，而她卻不屑為之。她所經驗的愛是完全自由的（八章十一、十二節）。

兄弟對她的壓力很大，可能她有好幾個兄弟，在一章六節的「兄弟」是多數字，兄弟甚至以兄長的身分代替父親，有家長的權威。在城裡巡邏看守的人又凌辱她（五章七節），是否受她兄弟的指使？他們對她這樣的態度，說不定引起耶路撒冷眾女子對她的猜疑呢？她一定感到十分孤單，只有為自己辯護（一章五節）。

本書另一次提到她兄弟，是在八章八節。那時她還未長大，他們

就擔心她的婚姻，今天回想起來，心情就沒有那麼緊張，因為她現在看來，兄弟的掛慮實在是不必要的。她的兄弟想裝扮她，蓄意使她看來更為成熟，又過分保護她，實在沒有那樣必要(八章八至十節)。

他們要為她建造銀塔，用香柏木板圍護她，不僅保護也加以裝飾使她美貌動人。八章十節是女子的答覆，她已成熟而且非常獨立。對她而言，愛情是她自行發展的，不需要家人在旁的協助。

(三) 自然的意象

(1)花果樹木：

這是愛情的表象。春天來到，百花怒放，戀愛的時節已經臨近。這一主題先在二章十二、十三節，春天的花卉與鴿子的鳴叫，一起說明陽春的美景。那時無花果樹的果子漸漸成熟，葡萄樹開花放香。這主題在六章十一節與七章十二節再出現。

情侶的結合以這些意象來描繪。葡萄成熟，收割後製酒，是情愛的意象(一章二節，四章十節)。作者曾有一次以成熟的葡萄描繪為雙乳(七章八節)。女子在石榴樹的果園內(四章十三節)等待情人來園內採擷，來享受她(她是以花園來描繪)。七章十三節在花園的門內有各樣新陳佳美的果子，在成熟的過程中隨著不同季節，正好表徵他們愛情的進展。

門內的佳果與風茄放香，在七章十四節，說明戀愛的時節已經來到。風茄是雙關語，這不僅是一種果實，而且也是愛情的表徵。因為風茄(*haddudaim:d-d*)與情人(*dod*)同一字根。創世記三十章十四至十六節的記述可作這一解釋。

雅歌中的花卉常有的用詞(*shoshannim*)，在二章一節，四章五節，五章十三節，六章二節，七章二節。照《七十士譯本》用詞(*Krinon*拉丁文譯作*Lilium*)，應為學名*Lilium Candidum*，即百合花(Madonna lily)，盛產於巴勒斯坦，為表徵女子的純潔與簡樸。

也有認為這是水仙花，據說在巴勒斯坦盛產的是藍色水仙

(nymphea caericula)。埃及的水仙花(nymphea alba)那種品種在巴勒斯坦甚少，但在埃及的情歌提說這種花為愛情的表徵(Marvin Pope, *The Song of Songs*, 368)，有人以為是荷花，因為埃及的用字，在字根方面與希伯來文相似(Shoshanna埃及字為*s-sh-sh-n*)〔Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron*引用*Tournay*, (1988): 58〕。水仙花是長在有水的地方。二章一節谷中可能有河水或溪水；四章五節，小鹿在百合花中吃草，百合花大概就是水仙花。它也長在花園內(六章二節)。

這些意象是指女子，她是「水仙花」，安靜地在河岸邊生長，周圍有荊棘(二章一節)。所以小鹿在百合花或水仙花中吃草，這些花生長在園內，都是指女子的秀美和迷人，而男子同在那裡採百合花(六章二節)。她是以水泉水井來描繪(四章十二、十五節「溪水」)。

水與花有密切的關係，特別五章十三節，女子描寫她心愛的人，嘴唇像百合花，且滴下沒藥汁。百合花或水仙花滴下水來，水都是香的，好似沒藥汁。

雅歌中有一種花(*habasselet*)，在二章一節譯為玫瑰花或番紅花，其實那種花很難定名。中譯本小註為水仙花，那應是百合花的另一譯詞，而並非指那種花。那可能是一種普通的花，與野地上其他的花相似，不能區分。女子不敢接受情人那麼高的讚揚，她自謙為普通的花，十分平凡。

女子接著讚揚男子的美，如同蘋果樹在樹林中(二章三節)，他實在是出類拔萃的，十分突出。蘋果樹的樹幹堅硬，有男性的剛強，又有父親一般的柔和，剛柔並濟的保護他的愛人(二章三節下)。樹上有果，那些果實正好似青年人在父親或母親(樹幹)溫柔的擁抱。

花與樹木先是描述女子的謙和(二章一節)，又是男子的強壯(二章三節)，一章十三、十四節是女子對她良人的讚賞，一棵鳳仙花在隱基底的葡萄園中。

蘋果帶給她極大的喜樂(二章三節)，以後她還再渴求，因為他不在時，這果實能醫治她。在她對良人的渴望中，葡萄乾能增補力量。蘋果確可替代飲食(二章五節)。

蘋果是表徵渴望的心，女子的鼻子有香味如蘋果(七章八節)。這種香氣使他想親吻，實在比美酒更好。在八章五節最後提到蘋果樹，正如二章三節所提的，能使她得保護且有果子吃。在八章五節，女子是取主動的態度，到蘋果樹下來叫醒他。女子屢次囑咐耶路撒冷的眾女子，不要叫醒他，是指她們不要激動他，但在此處叫醒他，使他受愛的激勵，這是女子主動地鼓勵與邀請，讓心愛的人可以享受她的甜果。

照八章五節，女子在蘋果樹下叫醒他，那裡正是他出生之地，他母親為他劬勞，這是否指他從出生，已經註定得著女子的愛？母親為他劬勞，無非提示女子要愛他，苦是愛必有的部分。

蘋果樹之外有石榴樹，石榴多子粒，表明衍生的象徵，也是生命的記號。所以在聖殿的柱子有石榴為裝飾(歷代志下三章十六節，四章十三節)。祭司的衣袍也繡有石榴(出埃及記三十九章二十五節)。石榴樹在巴勒斯坦甚為普遍。

石榴開花是表明春天到了(六章十一節)。這外面自然界的意象是指愛是永不止息的，在四章三節與六章七節，石榴花是指女子。兩處都是為描繪她有紅潤的面頰，雖有帕子，仍可看見。但是二者稍有不同。四章三節是在描述她的嘴唇之後，而六章七節在描寫她的牙齒之後。但這兩處都可對照，嘴唇與牙齒是相連的，更加引人注意。

在這兩種意象之間就詳述花園(四章十二節至五章一節)，在石榴園內花木茂盛、香氣撲鼻、花卉新鮮、結果纍纍，她已可接受對方的愛。

八章二節不易解釋，因為女子要帶她心愛的人到母親的家，她要給他喝石榴汁釀的香酒。這香酒是指愛的享受，是為男子所預備的。

歸納言之，本書之花卉指女子的優雅與秀美。果實是愛情的豐盛與享受。樹木指安全與穩固。蘋果樹是保護女子的(二章七節)；棕樹是有極大的力量；香柏樹與松樹也是安全的象徵。所羅門的華轎，是用利巴嫩木製造的(三章九節)，十分堅固與耐用。

樹木必與花園有關(四章十三、十四節)。只要有水(四章十五節)花園就成為生命的綠洲。花園中有樹木因水而茂盛。有關花園的意象以下將再有論述。

(2)動物禽鳥：

雅歌中的動物好似花木一般，種類繁多，動物中有的是家畜，如羊群與山羊，是與田園生活有關。牠們常在山邊找牧草，又尋水道。還有些是野生的，也須找河水和草地，如羚羊、母鹿與小鹿，牠們在山野間隨著季節出沒。可能有些在王家公園飼養。更有些野生的動物與人不友善的，如在高處的豹及狐狸。狐狸常偷入葡萄園，會破壞花木。

有的動物可喻為情人的關係，他們的動作敏捷活潑，有豐富的意象，可描繪情人的掙扎與歡悅。

在一章七、八節，羊群與山羊羔在牧野的景色中。女子為尋找她心愛的人，心中十分緊張焦慮。但人與牲畜確有和美的關係：牧人帶著羊群前行，晌午也與牠們在水邊憩息。女子也參與牧羊的工作(一章八節下)。

以後沒有再回到牧野的景色，但四章一、二節與六章五、六節，仍以此來描寫女性的美。牙齒潔白如母羊洗淨上來，頭髮如山羊群玩在基列山旁。山羊群是下來，而母羊是上去，十分美麗的均衡，將田園描寫得更活潑，因而喻為女子的秀麗。

這些動物相當出色，母羊十分整潔健康，都有雙生的羊羔。這是說明女子的成熟與母性的能力，以此來描寫頭髮與牙齒特別優美。

羚羊與小鹿特別指男子，他曾到女子的住處，在門邊又迅速的

離去(二章八至九節、十七節，八章十四節)，輕快敏捷又敏感，為舊約常提的表象(可參考撒母耳記下二章十八節；歷代志上十二章九節；以賽亞書三十五章六節；哈巴谷書三章十九節)在詩篇四十二篇一節，切慕神以鹿切慕溪水為例，實在活潑。男子的渴求，使他速即到女子的門口(二章八、九節)。這題旨首次在二章八節出現，良人好像羚羊小鹿，牠們是跳躍的，那不就說明男子以多麼興奮與熱切的行動，他就一直走到女子的住處。以後當他開口了，不再是小鹿或羚羊，而是人的樣子，要求女子與他一同走開，到野外去。女子在興奮之餘，就宣告彼此歸屬的快樂(二章十六節)。她唱的樂歌就縮短了，因為她要與情人同去，到比特山。

在雅歌的結束時(八章十四節)也有同樣的呼喊：前往香草山去。當然情歌並不結束，情人仍會繼續地在躲藏與尋覓之中，飽享愛情。

當羚羊的意象應用在女子身上，不再看重她的敏捷，卻在其優雅與秀美。正好似在箴言五章十九節，以母鹿來描寫才德的婦女。四章五節以小鹿來描繪女子的兩乳，那是說明青春的女性，乳房完美飽滿、活潑可愛、均衡秀麗。提到百合花，是水仙花，美麗新鮮與光潤。

羚羊常表徵男性，鴿子也是表徵愛。但鴿子適用於女性。她的眼好像鴿子眼(一章十五節)，表明她的可愛。男子在讚賞她時(十五節)，她也在回應時稱讚男子的美麗可愛(十六節上)。

鴿子是溫良的(馬太福音十章十六節)，十分文雅、活潑。男子的眼也具有同樣的美(五章十二節)。情人互相讚賞，用同樣的意象、同樣的用詞，他們倆實在是一體的。

鴿子不僅十分秀麗活潑，也很羞怯，躲在岩石穴中(參考耶利米書四十八章二十八節)，二章十四節「在磐石穴中」。四章一節再強調，在帕子內，也是隱藏起來，外面不大看得清楚。她是不易被接近的，再參考二章十四節，更增加其神秘與迷人。

鴿子班鳩的聲音，聽見了就會想到女子的聲音也將回應他自己的

呼喚（二章八節），這是以自然的景色來吸引，對愛有無限的期許。

但是自然並不理想化。獅子與豹在示尼珥與黑門山頂，又有狐狸搗亂葡萄園。與自然界對照的是社會的環境，女子的兄弟與城市巡邏的看守人，在他們相愛時百般的阻礙。狐狸破壞莊稼，在參孫的事蹟中有很活潑的描述（士師記十五章四、五節）。獅子與豹之危害，在舊約中也是屢見不鮮的（耶利米書五章六節；何西阿書十三章七節）。小狐狸在二章十五節也許是指一些無聊的青年，來追求女子，帶來很多的擾害。這是女子理想的話，因為那些是向「我們」搗亂，我們的葡萄正在開花，愛在進展中，不容攪擾。至於野獸是無法加害的，只要戀人不在他們出沒之處走動，離開利巴嫩，不流連在那些崇高的山頂上（四章八節）。

(3)田園景色：

田園景色是理想化了，因為牧者詩人所詠唱的情歌，描繪女子的出現（一章八節），又有她心愛的人（一章七節，二章十六節，六章二節）。雅歌是以女性的觀點來詠唱。戀愛是很緊張的情緒，戀慕之情好似烈火（八章六節），但是愛並非沒有危險的威脅，如小狐狸（二章十五節）、獅子與豹（四章八節）、城裡巡邏的看守人（五章七節）、女子的兄弟（一章六節）。但是牧羊的樂趣並不因此削弱。戀愛最早的場合是在牧羊的狀況中。情歌也是牧歌。她尋找心愛的人，於是走到牧野（一章七、八節）。

田園的牧歌在四章一、二節與六章五、六節再出現。兩處都描繪女子的秀髮為山羊群，在山邊移動，秀髮有彎曲的波浪在飄動著。又從水裡上來的母羊與小羊，潔白完整，這是她的牙齒（四章二節，六章六節）。這是多麼祥和的田園景色。女子在問：你在何處牧羊？在何處使羊歇臥？（一章七節）他是在百合花中放牧（二章十六節），百合花或水仙花是指女子，他在享受女子的愛情，或者籠統的指田園之樂。

男子描寫他的愛人嘴唇像水仙花（五章十三節），這是指他們接

吻示愛。水仙花在園子也為男子來享用(四章十六節)。六章二節，在園內放牧，也是田園之樂，樂趣無窮。四章五節兩乳好像百合花(水仙花)，吃草的一對小鹿，愛情使人心中緊張與歡悅。

(4)葡萄果園：

葡萄開花是春天的一種景色(二章十三節，七章十二節)。這是愛情滋長的表徵。葡萄園代表女子，將她委身給心愛的人，讓他來享受。葡萄園是有價值的產業，需要善為照料與處理的。女子要照料，但她只能照料別人的，卻忽略自己的，使她有深切的挫折感(一章六節)。所羅門的葡萄園甚為昂貴，但「我的葡萄園」更有價值(八章十二節)。她既不願做兄弟的僕人來照顧葡萄園，也不要所羅門的葡萄園，以錢財換取愛情，她要自由，只將自己委身於她心愛的人。二章十五節「我們的葡萄園」顯然著重相互的愛，她看重互相的戀慕，彼此的歸屬。

葡萄園的意象在一章六節，二章十五、十六節，八章十一、十二節，強調看守照料必須細心。這是指愛的培育與享受。葡萄開花是情人相會的時候(二章十三節，六章十一節，七章十二節)。葡萄釀成美酒，是描繪久待的擁抱(一章二節，四章十節)。她的嘴唇是急切的期待(一章二節)，也是歡樂的驚嘆(四章十節)。美酒是親吻的味道(四章十節)、馨香的膏油(一章二節，四章十節)，也是愛的吸力。

在讚賞女子的體態，他想爬上這棕樹，抓住枝子。在七章八節，是指她的雙乳，因為那像葡萄纍纍下垂(七章九節)，他看了不能自禁。

葡萄園與果園有相同之處，也有所區別。葡萄園是為栽培的，但果園只為享樂。兩者都象徵女子獨特的完整，兩者在基本上是相同的，美酒是在女子的園內(五章一節，這是一章二節與四章十節一樣指他們的親吻)，這吻是歡悅的體驗彼此的香氣。這香氣是在葡萄開花的時候(二章十三節)，是在花園裡(四章十六節)。花園的

香氣是香料在那裡生長(四章十四節，五章一節，可比較四章十節她膏油的香氣)。

女子應許要給她心愛的人喝那香酒(八章二節，可參考一章二節，四章十節)。這也提到石榴汁，因為石榴產量很多，這可能仍指她的胸懷。

男子稱讚愛人的肚臍像圓杯，不缺調和的酒，這是指愛情的豐盛，又似麥子來描寫豐碩的收穫。麥秋應是春天，但葡萄開花是在春日，那麼結果就在秋天了。

(5)花園關鎖：

四章十二節男子讚揚他的愛人為關鎖的園。花園在本書中有十分重要的意象。花園是歡悅憩息的地方。在園內有許多花木與香料。花園與荒漠不同，因為荒漠是乾旱之地，但花園有溪水澆灌，所以蔬果叢生，為生命與盼望之象徵。花園也是樂園的表徵。在聖經中，樂園已經失落了，但以西結書二十八章及三十一章十三節，伊甸——神的國，在神的聖山上(十四節)。埃及王法老因高傲而被驅逐(十七節)，但在三十一章八、九、十六節神的國不僅是伊甸園(九節)，而且也與利巴嫩有關(十六節)，有高大的香柏樹(三節)，人的高傲必被毀滅。伊甸樂園必定復得，這是先知的預言(以賽亞書五十一章三節，五十八章十一節及耶利米書三十一章十二節)，有完全的平安。

雅歌中的花園常與創世記的伊甸園比較，所不同的不僅在文體(前者是詩，後者為散文)，而且題旨也有分別。伊甸園中人因悖逆神而墮落，人被趕逐而被擄放逐在外地。但雅歌中的花園是情歌，愛能改變萬事，就發動回復的過程。伊甸園中人被趕逐，不得再進入。但雅歌中的花園，愛情使情侶結合與相交。

雅歌中的花園與伊甸園一樣是有謹慎看守的責任。四章十二節上，這是女子的意象，是關鎖的園，封閉的泉源。花園是繁茂的，因為四周有泉水。還有利巴嫩流下的溪水(十五節)，但是這對情侶

必須離開利巴嫩(四章八節)，但利巴嫩的香氣卻仍發散在衣服上(十一節)，利巴嫩究竟是正面的，還是反面的，或者兩樣都有。

女子是封閉的泉源，是貞潔的。但是她又是活水的井，她的影響是普遍的。這種活潑的情況是以利巴嫩流下來的溪水為喻，她是有充分的自由。所以園內十分茂盛，因為有水充分的供應，各樣的樹與果(四章十三、十四節)都有。這是女子的素描，十足吸引了她心愛的人。女子好似花園，雖是經常關鎖的，卻向他開放，使他飽享愛情。那原來關鎖與封閉的，幾乎使他等得焦急，但園子終於開放，泉源的水通暢地流出來。

園中有樹與香料，表徵她的華貴、她的力量、她的秀麗、她的甜美(四章十三至十五節)。樹是她心愛的人的英雄氣慨，果是給她的佳果(二章三節下)。石榴是女子紅潤的面頰在帕子內(四章三節)，沒藥與沉香(四章十四節)為王家的行列在曠野走所發的香氣(三章六節)。鳳仙花與哪噠樹(四章十三節)指擁抱的親熱。香料(四章十四節)是山上的特質，他倆最後準備到那裡去(八章十四節)。這裡又有女子的芳馨(四章十節)，使他只想吻她(八章二節)。此處再加上哪噠和番紅花，菖蒲和桂樹(四章十四節)。這裡有鮮豔的色彩，有馨香的氣味，與甜美的感受，可說是最豐盛的花園，自然界的美已有充分的發展了。

在諸般的描繪與讚賞聲中，女子一直保持著緘默。現在她終於說話了。她向風呼喚，對心愛的人邀請(四章十六節)。花園的意象在六章二、三節再出現，那裡有耶路撒冷眾女子的問詢，甚至要與她同去尋找。花園不但是關係的地方，只有獨處，顯得孤寂。但這樣的焦慮立即化為歡樂的宣告：我屬我的良人，我的良人也屬我(六章三節)。良人可以離開花園而他往，但花園仍是他夢寐所求的，這是她倆相愛的所在。

最後她這住在園中的，同伴都要聽她的聲音，盼望她能分享有關愛的忠告，然而她們不明白的是，愛乃是藝術。

(6)水的意象：

水的意象是反映愛的增長、憩息。在一章七節，作者並無提及水以資參考，女子只問她的心上人中午時會在那裡讓羊群歇臥。一章十四節仍未提到水，「隱基底」照意譯為「泉源之地」。羊群一定十分乾渴，需要找到有水之地。四章二節提到母羊洗淨上來，仍未直接提到水，但必有水，羊才可洗淨（六章六節也如此描述）。

雅歌首次提到水，是在四章十二節，那是與花園的意象有關。女子被形容為封閉的泉源，指她保持童貞。但在十五節，水泉流出來了，「你是園中的泉、活水的井，從利巴嫩流下來的溪水」。在女子這一花園，有隱密的水泉，終於湧流出來。女子的頭髮為在夜霧滴濕（五章二節），男子的眼好似溪水邊的鴿子。溪水可能是來自山上流下的溶雪，經過山澗，激流而下。五章十二節「溪水旁」可譯作「水的激流」（根據「激流」這字*'apiqe*）；在八章七節有類似的用詞，眾水與大水，都不能息滅與淹沒。大水在舊約中常象徵混亂，可參看創世記一章二節，詩篇十八篇四、五、十六節以及約伯記三十三章二十二節。雅歌作者是否也有這樣的用意？他指出：愛能勝過死亡，混亂的力量無法將愛情滅沒。這樣看，水的力量不如愛情的火燄。

水的意象在雅歌是次要的，不及花園或其他自然的意象那麼重要。這裡可以看出愛情的增進，水不再是有正面的涵義，而是一般逆勢，對愛情有危害的作用。但愛的力量卻是巨大的，水勢無法阻止與淹沒。

(四)時空的意象

(1)時間觀念：

雅歌對時間的計算，著眼於與四時季節的配合，例如春天是合時的，為愛情的良機（二章八節起）。女子先聽見她心愛的人穿山越嶺而來。他走到她窗前，要她起來，與她約會，到野外去，那時大地回春，自然界有一番新的氣象（二章十二節）。在二章十一至十三節有七行詩，都在「因為」的理由之下。春日的來臨與愛情的時節有

直接的關係。其次這幾行詩反映出季節的進展，從冬日的雨水過去，約在一月底至六月中旬，無花果初熟。看來季節的更迭似在十分緊急的轉變之中。

百花開放似有雙重涵義，花卉的怒放再加上尖銳的刺草，描繪春日小花叢生，一片錦繡的現象。女子就接受這約會的邀請，唱著春天的頌歌及懷抱興奮歡快的心情。現在葡萄已經開花(二章十五節)。她所關心的是千萬不可讓小狐狸破壞，在這繁花盛開的時候，必須及時早加防範。

六章十二節是男子下到核桃園去欣賞陽春的美景。他不需再將從隱密處把她找出來。女子也不必再想念良人避開的實情，他們可以一同到鄉郊去飽享愛情。

七章十一節與六章十一節兩段有類似之處：六章是男子入核桃園去看葡萄與石榴，而七章是女子往葡萄園去看，都是兩人同去，享受愛情。

春日是約會的良辰，又是女子自動將愛給予，成為愛的巔峰(七章十三節)。那時風茄放香，園內有各樣佳果(十四節)。春天是展望夏天與秋天，而果實成熟時也正是愛情成熟的時機。

春日可刺激戀人互相戀慕的心，他們都在春日新鮮的朝氣勃發之中。女子與春日的花卉爭妍。她好像玫瑰與百合花(二章一節)，而他則好像是在她懷抱中的一束鳳仙花(一章十四節)。這真是一個果子纍纍、收穫豐富的季節，人們可以享用很多果子。他有蘋果樹的果子(二章三節)；而她則有石榴花那樣的面頰(四章五節)。她是石榴園，其中有許多別的佳果(四章十六節)。她的肚臍有如一堆麥子，圍著水仙花(七章三節)。她的兩乳好似一堆葡萄(七章八節)。她的鼻子發散蘋果的香味(七章九節)。她答應用石榴汁釀的香酒給良人喝(八章二節)。他要到他的園子就是女子身上採沒藥與香料(五章一節)。可見春天慶祝愛的發生與成全。春夏之交是植物生命的週期，發揮自然及迸發著生命力的本能。

在雅歌中，時間性是重要的。女子要知道她心愛的人中午在那裡憩息(一章七節)，她想一早就出去到葡萄園(七章十二節)，但決不勉強激動對方的愛意(三章五節，八章四節)。五章二節提到不合時，一連串不好的事發生了。

女子要將良人遣走，在二章十七節與八章十四節。時間的因素很重要，必須在天起涼風，日影飛去的時候。這或在清晨或在傍晚，都要在某一特定的時候。

夜間的尋覓(三章一至五節)也有極生動的描繪。每夜女子躺在床上，希望她的心愛人來，有一個晚上她決定起來去找。我們為她的柔情所感，又為她勇氣而注意。她居然冒這麼大的險。有人認為這是她的夢境，這也可能是事實。

「我身睡臥，我心卻醒。」她雖在睡覺，心中卻惦記情人。她的意識還存在，盼待著他的來臨。可見她為想念心上人而耿耿於懷，不能釋然。從尋索到尋見，這是一個艱辛的過程，不禁自問：那是真實的還是想像的？夢境還是實情？或者兩者都有，已經無法劃分了。女子在想念之中，不是直接向他說話，但有時又好似直接的與他對話。

有些特殊的時日值得注意。三章六至十一節描述所羅門的婚禮，似有固定的吉日。在八章八節：人來為小妹提親的日子。所羅門的轎子經過，要防備夜間的驚慌(二章八節)。夜間是情人親熱的時候，也是遭人危害的時刻(五章七節)。清早是期盼會面的時候(七章十二節)。中午太陽太猛烈，不適合相會。日頭會使人曬黑，受人輕看，可見中午還是不適宜的時候。在女子囑咐耶路撒冷眾女子不要驚動，不要叫醒她所親愛的，在二章七節，三章五節，八章四節，那該是甚麼時候呢？到了時候，她會叫風來叫醒(四章十六節)。可見她常常是清醒的，對愛情有十足的敏感。

(2)空間意識：

關於空間，有幾點是可以考慮的。先是愛情與環境，在空間來說並不安定。其次有特殊的地方，比較固定。第三，空間為反映戀人之戀慕。最後，地理名詞也可考慮。

空間像時間一樣，在基本上是心理的。戀人看環境，常從他們的戀情來決定。鄉郊、葡萄園及山嶺是他們喜愛去的，也是易於表達情緒的地方。這外在的世界使他們的主觀發揮他們的情緒生活。春天是自然本能實現的場合。葡萄開花，果樹成熟，是戀人彼此發現愛的歡悅。

在戀人的對語中，並彼此的讚賞裡，城市的街道與隱密的內室，在村郊、葡萄園與花園，甚至曠野或高山，都以不同的情形激發這對戀人的愛意，可參考一章二至八節。

雅歌在宮廷的場景(一章二至四節)開始，所以女子可轉向耶路撒冷的眾女子說話(一章五、六節)，不久這場合就逐漸消失了，鏡頭就轉至家庭的場合，女子的角色要看守家庭的葡萄園(一章五、六節)。這不再是在城市，而在田野，一幅牧野的景色。在思想上似再回到宮廷的情景，提到法老車上套的駿馬(一章九至十一節)。

花園與葡萄園是象徵情人，尤其指女子。男子到她的花園去(六章二、三節)，似是回想女子的邀約，到花園內吃佳美的果子(四章十六節)。在水仙花中牧放群羊，這是情愛的動作(四章五節)，尤其提到兩乳。男子進入園內採沒藥與香料，飽享愛情(五章一節)。從四章十六節至五章一節，描繪女子的活潑，也在六章二節。全世界似乎都在愛的氣氛之中。

在讚賞之歌中，如四章一至七節，五章十至十六節，六章四至十節，七章二至十節，似乎有不同的場合，多樣的意象。例如基列山與深谷(四章一至七節)，大衛的軍器庫高台必在耶路撒冷(四章三節)。在第五節，在鄉村，有水池，羚羊吃水仙花。朱紅線(四章三節)是在織布機上，石榴在果園(四章二節)，鴿子在磐石穴中(二章十四節)，這是田園詩的世界。將這些景色來比喻對方的美。

田園詩的空間比較固定而且實際。七章八節男子讚賞女子高佻的身材，好似棕樹，他想爬上去(七章九節)。

有的空間是很具體的，可以接觸、感受、聽聞、品嚐，有的只是感官所想像的，例如四章一節，女子的捲髮彎曲十分動人，他好似忍不住要去觸摸。在女子的胸脯更是男子想親熱的。他看她好像沒藥那麼芳香、奶那麼豐富、酒與蜜那麼甘甜(五章一節)。

從距離方面看，夢境與現實離開多遠呢？同在與離去又相距多少呢？戀人在空間上無論有多少距離，但在心靈沒有遠近，都是在一起的。

在第一章二至四節，在提説心愛的人，先是「他」第三人稱「願他……」(二節上)，然後第二人稱：「你的愛情，你的膏油，你的名。」(二節下三節上)她讚揚他，連童女都愛他。她只單獨稱讚他，不是足夠嗎？為什麼還要發動別人？但在她渴求之中，沒有時間與空間的限制，可見這些都是心理的。

雅歌中一直有這樣反覆的情事。他在卻又不在。有時好似不在，卻聽見她直接對他説，要他立即逃脱，他猶如在她身旁。當她在尋找他時，童女就應和她的要求(六章一節)，她又立即説明心愛的人不必找，他就在那裡。

「他的左手必在我頭下，他的右手必將我抱住。」(二章七節，八章四節)。這樣熱情的擁抱，是她所想望的，她最切望的是他在她身旁。這是她最大的快樂。

在三章六節與八章五節提到那從曠野上來的女子，她極為榮華，令人驚奇，就以問話的口吻：「是誰呢？」兩者重點並不相同。在三章六節，接著就有所羅門的華轎，但在八章五節卻沒有甚麼禮節，她只是靠著良人出現。但曠野究竟是甚麼地方？四章八節提到利巴嫩，亞拿瑪及黑門山的北部山頂。那裡她必須離開，因為有野獸出沒，她離開才有安全，到了花園，才有歡悦(四章十二節起)。利巴嫩的香氣在她衣服上，對良人仍有吸引力。利巴嫩不再有任何

威脅，卻與花園連在一起。這是樂園恢復的理想。

比特山在那裡呢？(二章十七節)大概是離耶路撒冷有十七公里的地方，仍是郊野。

雅歌的地名幾乎都在北方，如示珥、黑門、迦密。得撒是北國的古都，利巴嫩在極北之處。基列山、希實本是西宏的首都，只有隱基底是在南部，死海之岸邊。基達應在約但河東。

基列是在約但河東，是多樹林的山區，距離耶京相當遠。在標明的地名中，以利巴嫩提說最多。五章十五節這男子形狀如利巴嫩，表明他高傲，人無法近他。在那裡有香料。又利巴嫩流出來的溪水，又新鮮又有生命的活力。利巴嫩也是穩固的表徵，有極宏偉的自然之美。

耶路撒冷除大衛的高台(四章四節)與所羅門完婚的城市(三章十一節)，其他只是在動詞的方式「平安」。雅歌的空間不在城市，而在鄉郊，耶路撒冷的傳統也就不佔有任何重要的地位了。

把雅歌的意象總括來說，其實是時間與空間的表象，而敍述有關的，是情緒的。時間合適，有時對愛者那種緊急感，是詩歌中有整合的氣氛。女子在內裡的環境以及她心愛的人外在的空間，都將界限擴大了，以花園的意象喻女子，自然界陽春之美在她身上必重新發現了。

雅歌有很多的動作，如戀人間的對語，一時從她門口的來回動作，一時兩者又走在一起，有時卻各自東西，接著卻又期望得著實現，可見鏡頭好似轉動不已。但向心力卻十分明顯，都是集中在女子身上：花園是中心，這花園就是她自己。耶路撒冷的眾女子有她們的角色，為的是使劇情得以進展不已。這樣就使一切的對話顯得更加生動了。

雅歌以女子為中心，女性的尊貴是作者一直所強調的。女子佔有最重要的角色，她母親也有正面的地位。兄弟就不理想，父親根本沒有提說。這卷書充滿著美的想像，既有詩的意象，更有那麼豐富的情感，女性的優美可謂發揮得淋漓盡致。這簡直是一部尊榮女性的書卷。

（捌）目的與內涵

雅歌的目的究竟是甚麼？無論以怎樣不同的途徑解經，必須與信心有關，因為本書既列入聖經的正典，那就必須與聖經整體的信仰相合。傳統的猶太信心團體以及基督教會都一致認為，本書描繪神與祂子民的相愛。基督愛教會，教會是祂的新婦。耶和華與以色列締結聖約，神信守祂的聖約，祂聖約的愛始終不渝。這愛是救贖的愛，基督道成肉身，為愛世人，以捨己成就救贖，建立教會。基督愛教會，為教會捨己。教會喻為新婦，教會如同貞潔的童女獻給基督，專一的愛是婚姻的必然關係，這是雅歌所著重的(二章十六節，六章三節，七章十節；參考新約以弗所書五章二十三至二十七節；哥林多後書十一章二節下)。

在雅歌五章二節起，男子去敲門，但他親愛的遲延時他就離去了。讀啟示錄三章二十節：「看哪，我站在門外叩門……」，這是主對老底嘉教會說的，因為他們不冷不熱，使主的心焦急。從雅歌想到以色列的歷史經驗，又聯想教會的實況，我們不難明白，教會對雅歌採取寓意的解釋，為要發展信仰的涵義。這種傳統的解經一直在歷代的教會延續，尤其信仰保守的觀點，以為這是天經地義，無可置疑，甚至華人教會至今大多仍然採納這樣保守的立場。

但是寓意解經逐漸已不再被教會完全採用了。自十六世紀宗教改革時期起，解經已開始著重實意。寓意並不完全被摒棄，而是轉

向隱喻與比喻，仍將雅歌解為基督與教會，但從實意仍可看出書中的內涵與重點，並且認為本書是神秘神學與靈修之資源，可見仍不偏離屬靈的解釋。古以色列的固有文化並未有受到摒棄，婚俗仍有保存的價值，戀愛必須淨化，以發揮人性的尊貴。必須強調的是：婚姻的神聖是不容侵犯的。情詩是不受時間與空間所局限的，更何況它可充當宗教的禮儀，使人在禮儀中體驗到高潔的宗教情操。

(一) 寓意與比喻和預表

雖然寓意在解經上有過分離題與偏差的危險，但它仍不失為一種屬靈的途徑。有的經學家為避免那種過分極端的錯謬，於是從寓意轉向比喻，而比喻的解釋範圍並沒有解釋寓意那麼自由，從整體來看，不能在細節上較量(參考 Jacques Benigne Bassuet, "In Canticum Canticorum," *Libre Solomonis* 1693; Robert Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones*, 1753)。十七、十八世紀已經有這說法，在本世紀仍有人採納這種看法，如Denis Buzy, " Le Cantique des Cantiques, Exegese allegorique ou parabolisque?" *Recherches de Science religieuse*, 39 (1951): 99-114，認為書中所指的，是神與以色列人立約，以男女愛情為比喻，說明互相的關係。

預表又是另一種由寓意發展出來的解釋趨向。這種說法仍尊重傳統的解釋，以人、物及事件，從舊約看到新約。例如在羅馬書五章，亞當為耶穌的預表。雅歌中以男女的愛情為預表，在新約的實體是基督與教會，甚至延伸到耶和華與選民是實體(舊約)，是預表應驗在主耶穌與門徒身上(新約)。

但是新約的基督與教會之關係是否為雅歌(舊約)的預表呢？這也是一個疑問。那預表是全部還是只是局部而已？這也是在解經的前提上一個疑問。不過從寓意至比喻，從寓意至預表，一直是這幾百年解經家的意見與臆斷，值得注意。近代學者怎樣將歷代解釋雅歌之方法，作一番客觀的研究，確實不是一件輕而易舉的事，解經歷史從族長時代至中世紀，再從中世紀至現代，演變的結果是否能

實際覺察出作者的用意？還是在解經上有獨到創意呢？兩者怎樣連接與聯繫，實在無法確定。

從文體評鑑的方法來研究文學的處境(*Sitz im Leben*)，必定會注意到近東古代文化中異教的習俗，特別是有關崇拜神明的禮儀。由於雅歌有禮儀的功能(今日猶太教仍以本書為逾越節靈修之用)，也容易令人有這樣的聯想。但這樣的想法是否有礙於純正的信仰？這往往是保守的教會不敢冒然接受的。因此我們也排除這種解經的方法，無論是寓意或實意，相比之下，在實意上以比喻與預表解釋仍在解經上佔很重要的地位。

(2) 情愛與智慧的訓誨

雅歌與聖經其他書卷迥異的，是將人間的情愛以一種歡悅的情懷，坦率的描繪及不加以評論的方式述說出來。這無疑是與傳統的觀念不甚符合。通常浪漫的愛情，情愛的行為是在聖經中附帶的，不會居於重要的地位。事實上在雅歌中有社會的因素或壓力，如耶路撒冷的女子(二章七節，三章五節，八章四節)，她們需要規勸囑咐。在城中巡邏的看守人似不友善，甚至加以迫害(三章三節，五章七節)。兩次提及女子的行為受兄長的牽制(一章六節，八章八至十節)。她要顧忌一般社會人士的反應，不敢與情人在街上公然接吻(八章一節)。可見雅歌並非提倡自由戀愛。文化因素對性道德與婚姻的貞潔嚴加限制(參考申命記二十二章十三至二十九節)。雅歌所慶祝的不是情愛本身，更憎惡亂交的事。它真正著重的是，愛之享受必須互相歸屬，那是一極其密切的關係(二章十六節，六章三節，七章九節)。論婚姻的主題(三章十一節，四章八節)，雅歌從不提說父母之命所締結的婚約，嫁粧、育嬰、財產等事(雖然以色列的婚俗以家庭為中心)。這裡所提到的只有愛情的溫柔、歡悅、親密、戀慕、互尊，以及美麗神秘的性愛。

雅歌被歸類於智慧文學，不僅因文體與用語具智慧文學的特徵，而且以另一種方式作貼切的訓誨。

(1)愛的審美：

愛是最美的事，因為人間的愛反映神的愛。愛是人生的經驗，不是受制於朽壞，卻有永生的自由，而愛是在永生之內。愛是如死之堅強，而且更堅強，足可勝死(八章六節)。人之生死好像五章一、二節，在做愛之後睡眠，而後又在早晨睡醒，人生就在這兩個支點上取得平衡。愛情既比酒更美，不是使人在陶醉之後遺忘，而是令人懷抱興奮的應許。人間的愛由神的愛加力，這是聖經傳統之美。以色列的神有婚姻之愛，恆久忍耐，可在何西阿書看到這種神恆久忍耐的愛。在先知著作中，神以寬容為懷，祂的熱愛好似燒著的荊棘之火(出埃及記三章二節起)。這就是雅歌八章六節提說：「耶和華的烈燄。」(Francis Landy, *Paradoxes of Paradise Identity and Difference in the Song of Songs*, 1983)

愛情是美好的，所以有無限的歡悅。歷代教會看情愛是人的情慾，所以性的快樂是罪惡的。這種將身體看為罪惡是希臘的思想，不是希伯來的。在雅歌中讚揚女子的人體美(四章與七章)，如果不是以寓意來解釋，就成為色情的描述，似乎過分黃色，不為人所取。所以禁慾修道是屬靈的，其實這無疑否認聖經的信念。聖經看神所造的都是美好的；女子的美，包括體態的，也是神的創造，應用審美的眼光來欣賞。

性是十分美的，因為這是神的設計，由於美而帶來的歡樂，也是神所悅納的，怎會是罪呢？雅歌論性是愛，不是慾，有婚姻維護，就是正當而且正常。

有的學者將雅歌與古代近東文獻中的情歌相連，那些情歌大多與異教的膜拜神明有關，而且禮儀多有淫穢的動作。但是性行為決不是宗教的行為。以性來提倡為宗教熱忱的儀式，當然是絕對錯誤的。中世紀的教會有的禁慾修道，以性為罪惡，有的受異教的影響；另方面，以性表明宗教的熱忱，猶太人甚至認為安息日前夕，夫婦以行房為責任。這兩者同屬極端，都是錯謬的。

(乙)愛的道德：

在雅歌，愛不僅是人內心最強烈的情緒，也是在道德方面最為聖潔的。神將愛以恩典賜予人，使勞苦也甜化了。雅各愛拉結，為她服侍了七年，他因深愛拉結，就看這七年如同幾天(創世紀二十九章二十節)，可見愛是道德的原動力。

愛有非常堅強的力量，在男子讚賞的話中，以軍事名詞來描寫：「你的頸項好像大衛建造收藏軍器的高台，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的籐牌。」(四章四節)這樣的描述，女子是相當威武的，甚至為男性所懼怕。女子有極大的力量，是今日婦女運動者引以為榮的。其實這是本書的道德，女性決不必居其次，處於男人之下，這確是事實。雅歌的主角雖是男女兩者，但女子更為重要，發言最多，她才是全書中心的角色。

愛不僅為道德的理想，也是道德的勇氣。愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍，這裡是指愛的實質，是很堅強或剛硬的，而且有十分尖銳的激情。愛不但有很快的行動，而且勢道十分利害。但是愛的堅強並非無情，卻為人得益處。這裡有非常強烈的矛盾，愛像火燄，卻不會熄滅。這是智慧傳統，甚至也在福音書中主的呼聲，錢財是無定的，不能永存。這裡說財寶換不了愛情(八章七節)，所以愛是保證(八章六節)、保護(八章八、九節)，愛是有條理的(八章十至十二節)，愛是在神創造的次序；是神的旨意，由智慧作為媒介。

雅歌的浪漫主義宣告了神的人性。愛將人從有限之中提昇到高處。人必須學習神的愛，因愛是從神而來，為神所賜。創世記第一章在第二章之前，但雅歌是在創世記第二章，不是將神的愛由人來裝扮，那是神自己將愛賜給人。在人墮落的時候，神的愛與人的愛完全劃分了。但雅歌將自然界重新繪出，那是回復神原有的創造，就是神的形象。有一種和諧、喜樂、完整、感恩、更新的感受，多麼奇妙的感受，使人間的愛可以增長與茁壯。

(丙)愛的倫理：

雅歌二章四節下：「以愛為旗在我以上。」這是奧古斯丁作為倫理之系統。但是這節經文原意不甚清楚，《七十士譯本》完全另作譯詞，「他向我示愛」，而「旗」的原意為「注視」，但無論如何，以學習神的愛，作為與人交往的關係。有人以為雅歌的倫理典型是等邊三角形的，這三邊是委身、熱切與親密(James Houston, *The Heart Desire*, 1992, 205)。這是愛的倫理，倫理以神(善)為愛的根源，也是力量，幫助我想到別人，完全設身處地在那人身上，不是只做客觀的關懷。

愛的倫理也近乎性的倫理，這是一種責任；是我必須承擔的，需要祈禱與屬靈的能力。身體是提醒我們記得一切都純然是恩典的賜予，使我們完全的歸屬。我們互為伴侶，目的使神的愛在聖約的完全中求得。一切人間的愛都將神的愛反映出來，而性愛是重要的，因為這是實際的。性是自然的一部分，成為人性化。

雅歌是指引我們不看自己，只轉向一種視野：看我們的存在，不是在於生活。這是聖經的道德觀，看身體是超越在性之上，而看到創造基本的本質，不可誤用，卻憑神意旨而行。我的良人求你快來，如羚羊或小鹿在香草山上。我們從雅歌的指引，看見神與人愛的關係，實現在天上(參考啟示錄二十一章一至四節)。

歸納言之，雅歌的美與善，是從審美至倫理，兩者綜合起來，就有十足的完整。再回到創世記的卷首語，第一章神造人。祂所造的是好的……而且甚好，這是善，為倫理的基礎。祂造人，是造男造女(一章二十六至三十一節)，有性別之分。在第二章再加以補充，十八至二十五節可謂人類學的大憲章(巴特Karl Barch, *Church Dogmatic*, vol 3, *The Doctrine of Creation*, 1958-61, 312)男女的結合是最基本的。由於婚姻的設立使性愛更美更善。愛不只是身體的，也是情緒的、心靈的。有三項特點足可強調：

(1) **愛是親密的**，雅歌中常有同在與不在的經歷之敍述，在一起飽享愛情，但不在一起又充滿渴求與懷念，幾乎無法忍受(二

章六、七、十七節，四章十六節，八章十四節）。女子的尋覓屢經困難與艱苦，一直等找到他（三章一至五節，五章二至八節，六章一節）。她甚至思愛成病（二章五節，五章八節）。看來似乎很矛盾。兩人真的在一起，這樣病沒有得著醫治，反而更為加深了。他走了，但沒藥仍留下，甚至使女子的手滴下，香氣仍舊沒有散去（五章五、六節）。當耶路撒冷的女子問詢，甚至願意與她同去尋找他（六章一節）。但她說起來，他根本沒有離開，還在園中採百合花（二、三節）。「不在」其實「仍在」，這是愛的體驗。

（2） **愛是相互的**，這是愛的倫理應予強調的。愛是互相吸引，在一起時親密，不在一起時渴望戀慕。讚賞對方的美也是相互的（四章一至七節，五章十至十六節，七章一至六節），彼此籲請愛的親密，沒有一點矯作，十分坦誠（一章二至四節，七至八節，二章十三十四節，四章八節、十六節，七章十、十一節，八章十四節）。這裡沒有男性的控制，或是女性的依順。只有女子的聲音最為響亮，對於愛的肯定既發動也回應，十分積極。在創世記二章二十三節，我們只聽見男子歡悦的宣布：「這是我骨中的骨，肉中的肉。」但在雅歌中，只有女子一再申明互相的歸屬。良人屬我，我也屬他（二章十六節）。再近一步將重點轉移：我屬我的良人，我的良人也屬我（六章三節）。在創世記三章十六節，只說女人戀慕丈夫，丈夫必管轄她。但在雅歌，由歸屬至戀慕，是男人戀慕女子了（七章十節），是男子自己情願的，沒有一點勉強（二章七節，八章四節）。

（3） **愛是歡悦的**，愛的倫理不是冷酷的，只有嚴厲的成分。「願你吸引我，我們就快跑跟隨你。王帶我進了內室，我們必因你歡喜快樂。」愛的悦納使女伴們都一同分享那份喜樂（一章二節）。看男子的歡悦：我要上這棕樹，抓住枝子，願你的兩乳好像葡萄纍纍下垂，你鼻子的氣味香如蘋果（七章八節）。當

情人彼此讚賞的時候，他們的眼睛卻並不只注意人體的美(五章十四節，七章一、二節)。那是愛的情緒，不是肉慾。在女子的感受中，男子是一袋沒藥常在我懷中(一章十三節)，感到馨香無比。他的果子的滋味是甘甜的(二章三節)。他的擁抱多麼熱切，即使他有時不在身邊，仍舊回味無窮(三章六節，八章三節)。在男子的感受中，只想看她的面貌，得聽她的聲音(二章十四節)。吻她的甜嘴，聞她的香氣(發自她的身體與衣著，四章十一至十四節)。靠著她的，這樣就互享愛情，自然的美景有色彩、芳香、花果、田地與花園都是隱喻，這也是情侶的去處與居所(一章五、十六、十七節，二章八節，三章六節，四章八節，六章四、十一節，八章五節)。季節以及自然界的力量：風與水、動物等(二章七、八節，四章一、二、八節，八章十四節)，他們倆一同共享，彼此委身，毫不保留。

以色列的信仰果敢地用性愛與婚姻作為隱喻說明聖約的關係，方式是聲明：我要作你們的神，你們要作我的子民(利未記二十六章十二節)。從君王與臣僕國民的關係，發展至父子甚至夫婦的關係，為舊約先知的信息(參考以賽亞書六十二章四、五節)。於是雅歌的作者道出他的信息：「我的朋友們請吃，我所親愛的請喝，且多多的喝。」(五章一節下)

(三) 神學觀念信仰思想

聖經中任何一書卷都以神為信仰的中心。雅歌亦不例外。雖然全書只提一次「耶和華」(八章六節)，而且是以形容詞的極級(superlative adjective)。但是神學的觀念是內涵的，從人間的愛聯想神的愛，因為神是愛。

(1) 愛的根源：本書作者如果是以色列人，他必有宗教的傳統，知道神的啟示，在以色列歷史中有久遠的經驗。至少是從摩西在西乃山所接受的命令，將神的啟示傳給以色列人，而且

由神發動，建立聖約的關係，有神恆久信實的愛，可見愛是從神而來。在舊約的律法與先知，都著重聖約的愛；先知中尤其是何西阿與耶利米。雅歌敍述愛的關係，必會追溯聖約，以及信實的愛。

(2) **愛的真諦**：讀雅歌，必會發現愛有不同的程度與性質。愛不是情慾，情慾是自我中心、唯我獨尊，未經救贖的狀況，作者引讀者轉向一種更純潔的愛，好像書中的男女主角。何西阿書二章十六節：「到那日你必稱呼我伊施(就是我夫的意思)；」「我夫」是一夫一妻制的關係。不再稱呼我「巴力」(就是我主的意思)，由男的來轄制，那不是真愛。真愛是互為委身；一男一女互相委身，進入完全嶄新的關係。這關係是有創新的意思，但必須經過痛苦與艱難。對對方人格的認識，只是兩人之間，完全沒有第三者，這樣的關係才完全純粹。這樣完全的愛是不在世界之中，而是與世界分別出來。愛是堅強如死亡；是恆久的，在主裡有真實的喜樂。

(3) **愛的結合**：從婚姻關係的倫理，那只有兩者，沒有第三者。但當神造男造女之後，賜福給他們，要他們生養眾多，會有生育(那就是人的性愛結合之結果)。亞當與夏娃同居，夏娃就懷孕生子，便說，耶和華使我得了一個男子，這是出於耶和華的幫助。兩人的結合，成為一體，這一體還加上神。神的愛是三位的，三位一體的結構就是神的愛。愛的結合成為一體，三位一體之神第三位聖靈是神的靈，祂有著愛的行動。

(4) **愛的榮美**：人瞻仰神的榮耀，是以一種驚奇與敬仰的態度。這是向神所表示的敬愛。神也以愛來看屬於祂的人與地。錫安是神所喜悅的，必稱為有夫之婦，神以「地」表徵新婦(以賽亞書六十二章三至五節)，因為錫安要歸於聖。神的榮美是祂熱切的愛，好似光芒四射，這是祂的心腸(榮耀*kabod*與肝*kabed*同一字源，耶利米書二章十一節「榮耀」是指熱心)。榮

耀不僅是指「心腸」，也指外形，可以看見。出埃及記三十三章二十節神的榮耀好似有人體、有面、也有背，說明神有位格。祂有形象，不是物質的形態，而是位格的本質。祂有公義、有義怒；祂有熱心，是忌邪的神，在第二條誡命中特別予以強調。神用多數字，這多數指祂的榮美，也表明祂的完整。雅歌中的愛是熱切的，也是有不正之因素，因為有的足以敗壞他們倆的愛情。愛是神的本性，祂是忌邪的。

(5) **愛的哀樂**：雅歌的男女情侶有哀愁，也有興奮的歡悅。猶太學者赫雪(Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, 1962)提到詩篇一三九篇七至十八節，耶和華的哀情(*pathos*)，有多數的經驗，所以祂可以有這樣綜合的情緒。先知何西阿就以這樣矛盾的心情愛他的妻子，神愛以色列也是這樣。以賽亞書六十二章四、五節，神不願丟棄以色列，「你卻要稱為我所喜悅的」。愛真是永不止息。當然雅歌中，男女沒有那樣掙扎，但愛仍有阻礙與困難。

(6) **愛的智慧**：神造人，造人體，可見身體是神聖的，神甚至使祂的愛子道成肉身，為要與人認同。身體不可誤用，尤其不可在情慾上貪婪。神使那無罪的，替我們成為罪(哥林多後書五章二十一節)。可見愛是有創造性的，也有救贖性的。正如神在起初，將混亂變為秩序，創造光，驅除黑暗，使人的身體蒙救贖，作為義的器具榮耀神。

雅歌被稱為智慧文學，但沒有道德的訓誨，沒有律法與誡命，沒有道德的準則，但在這情詩中卻有道德的深度，真的愛情是道德的、是高尚的、聖潔的、發揮人性的優美，良善的心必結出好果來。

本書更缺少神學的理論，有愛的現實，沒有愛的神學或論說，沒有將愛以神學使之信仰化、屬靈化。但是讀本書愛情的表露與進展，必會聯想神的愛，知道神是愛。

7. **愛的恩賜**：雅歌將舊約先知的信息作了結語。神的話以人的情緒來表達神的愛。這些詩的愛意似乎是自然的流露，說明神的愛在人的生命進程中啟示出來。生命及行為必須有神的同在，這也是神的應許(出埃及記三章十二節)。神藉著摩西向以色列啟示，而以色列也是唯一的民族，將神在歷史的啟示，向世界暗示。神在創造時，做分開的工，光明與黑暗分開，白天與黑夜分開(創世記一章三至五節)。這就是我們信仰的內容。我們蒙受救恩，是在基督裡得著生命的光，從罪惡裡面出來，棄暗就光，是神愛的大能。

愛是神的恩賜，恩惠的賜予，使人從愛的真諦，明白男女的情愛是互相的委身捨己，這種捨己的愛是神的恩賜。愛能轉化人格的完整，是互相在愛中可以發現，可以求進。這是神的恩賜，在神啟示祂自己時所顯明的。

附錄 — 本書交叉結構

A. 1:1-4a 帶我走
B. 1:4b 友伴說
C. 1:5-7 我自己的葡萄園
D. 1:8-14 胸懷、銀子、建造
E. 1:15-2:2 房屋
F. 2:3-7 左手、蘋果、愛
G. 2:8-13 香氣、開花
H. 2:14-15 葡萄園
I. 2:16-17 良人屬我
J(a). 3:1-5 看守的人
J(b). 3:6-11 轎車、金子
J(c). 4:1-7 女子的眼、髮、牙
K. 4:8-15 沒藥、香料、蜜、酒、奶
L. 4:16 進入自己園內
L1. 5:1a 進了我的園中
K1. 5:1b,c 沒藥、香料、蜜、酒、奶
J1(a). 5:2-9 看守的人
J1(b). 5:10-6:1 金子、利巴嫩
J1(c). 6:4-11 女子的眼、髮、牙
I1. 6:2-3 良人屬我
H1. 6:13-7:9a 葡萄園
G1. 7:9b-13 香氣、開花
F1. 8:1-5 左手、蘋果、愛
E1. 8:6-7 房屋
D1. 8:8-9 胸懷（乳）、銀子、建造
C1. 8:10-12 我自己的葡萄園
B1. 8:13 友伴說
A1. 8:14 你快來

雅歌以用詞與用語作為交叉之結構，
取自 Duane A. Garrett, "Song of Songs,"
in *The New American Commentary*, vol 14, 376.

詮釋

標題(一章一節)

第一首　愛的渴求(一章二至六節)

第二首　愛的戀慕(一章七節至二章七節)

第三首　愛的呼喊(二章八節至十七節)

第四首　愛的尋覓(三章一至五節)

第五首　愛的觀瞻(三章六至十一節)

第六首　愛的對語(四章一節至五章一節)

第七首　愛的省思(五章二節至六章三節)

第八首　愛的讚賞(六章四至十二節)

第九首　愛的連結(六章十三節至八章四節)

第十首　愛的微聲(八章五至十四節)

標題（一章一節）

「所羅門的歌，是歌中的雅歌。」（一章一節）

這是「所羅門的歌」，似指所羅門為作者，必有所羅門的傳統，正如詩篇有大衛的傳統，因大衛擅長作歌，每每在標題指明。所羅門也作歌，內容以智慧為性質。神賜給所羅門極大的智慧聰明，讓他一生中作箴言三千句，詩歌一千〇五首（列王紀上四章三十二節）。在他所著的詩之中，其中有一首（或一卷）可譽為最華麗的，這就是歌中的歌：雅歌。

「歌」（*Shir*）原意為「樂歌」，有歡樂的情緒，如創世記三十一章二十七節；以賽亞書三十章二十九節。有些是哀歌，有悲戚的語句，如箴言二十五章二十節。更有些是禮儀的，以群眾來歌唱，如士師記五章十二節；詩篇四十二篇八節，六十九篇三十節，由利未人的詩班唱出，並有樂器伴奏。伴奏有琴瑟、敲鈸、吹號，如阿摩司書六章五節；歷代志上十五章十六節，十六章四十二節。

琴常為情歌伴奏，瑟在胸間彈奏，似表明情之所鍾，所以也為情歌伴奏。

「歌中的歌」是最美之歌，表明極級，如「奴僕的奴僕」是最卑微的奴僕（創世記九章二十五節）；「諸王之王」（但以理書二章三十七節），指至高之王（也在以斯拉七章十二節）；「首領的領袖」（民數記三章三十二節），最高的首領；「萬神之神，萬主之主」（申命記十章

十七節），至高的主神；「天上的天」（列王紀上八章二十七節），最高的天；「美地」（原意為「美中之美」，見耶利米書三章十九節）；「虛空的虛空」（傳道書一章二節）；至聖者謂聖中之聖，指至聖所。中文將「歌中的歌」譯為雅歌，意為最幽雅秀美的歌。

有的解經家（如猶太解經家Ibn Ezra, David Kimhi, David Qimhi）不作比較的極級，只作一種參照：所羅門歌中的一首；也有譯為「雙重的詩」，著重秀美與聖潔雙重的價值《猶太解經集》（*Midrash Rubbah*, I, 10），由此將聖經三卷置於一起，為所羅門著名之箴言、傳道書及雅歌，為三大鉅作。

由於簡賅，本書在第六世紀稱為Canticles，這是希臘文譯詞（希臘文《七十士譯本》之書名）。英譯本也採取這一名稱。所羅門的歌，「是」也可作「即」，「即為」是關係代名詞（She-proclitic particle相當於英文relative pronoun）。

《英文新譯本》（*New English Bible*）作：「我要唱所羅門諸歌的一首」，是採取Gottgries Kuhn, "Erklarung des Hohenliedes," *Neue Kirchliche Zeitschrift* 37 (1926), 501-10; 521-72; （M. Halle, Des Hohe Lied, in *Die funf Megilloth*, 1940），修改經文*ᶜasirahv*為*ᶜasirah*，原可譯為「我願歌唱……」。

這是猶太拉比的說法（*Midrash Rabbah*）認為所羅門詩歌三部曲：箴言、傳道書及雅歌三部曲中，雅歌是為青年人，箴言是為中年人，而傳道書為老年人而寫的。他們又以「詩歌」一詞照數字計算，是族長加上十誡。歌（*sh-î-r*）三個字母，共六百。先是*sh*（希伯來字母有一定的數字）為三百，因族長自亞伯拉罕一七五歲，以撒一八〇歲，雅各一四七歲的平均約數。十（î = y）為十誡的數字。二百（r）為所羅門王治下眾多的民。

俄利根（Origen）論舊約共有七首歌：「濱海之歌」在出埃及記十五章；「水井之歌」在民數記二十一章十七、十八節；「摩西之歌」在申命記三十二章；「底波拉之歌」在士師記五章；「救恩之歌」在撒母

耳記下二十二章；(詩篇十八篇也相同)；。「亞薩之歌」在歷代志上十六章八節起；第七首就是「雅歌」。

這首詩歌無論怎樣解釋，或作一首世俗的情歌，或作一首情歌，寓言神之恩愛，都可用象徵說明愛之偉大與親切。照經學家解釋，這是一首歌，為智慧之省思，從男女的愛情，夫婦在婚姻關係裡的情愛，有喜愛與神祕的性質(參閱Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*， 1979, 575)。這是簡單的說法，可以解釋聖經的傳統，從雅歌成為聖經正典而被保留下來，可見它必有其價值，適切於現代的信仰與道德。

綜　論

一章一節

本書標題有兩個：「所羅門的歌」；「歌中的雅歌」。這裡是愛的抒情詩集，可溯源至所羅門，那是在主前第十世紀。內容反映早期的迦南文化，這種古代近東的文化背景甚至可追溯至摩西時代。本書列入正典的時期正值希臘文化瀰漫在巴勒士坦。這麼歷史悠久的書，而其所受文化的影響又是多樣變遷的，自然在解釋上有莫大的艱難，問題很多。本書用字必採取鄰邦不同語文，尤其是愛情的用字內涵很深，確不易猜測與臆斷。

如果這只是一首情詩，不會列在正典中，作為信仰的信息，讓歷代的解經，從第一世紀以雅歌作為以色列歷史的寫照，以至日後逐漸發展至寓意的解經，象徵基督對教會的愛。中世紀解經偏重人心靈與肉體的對語，這是依據希臘的二元論，與希伯來思想的合一論(人的身心為一體)不合。但是忠貞的愛，不僅男女之間的愛情，也是神命令人對祂應有的信實。耶和華是忌邪的神，除祂以外，不可有別的神。愛情的專一也正說明信仰的涵義。

作者編集這些情詩，必有神默示的感動，將真實的愛逐步提示、描繪及闡明，使讀者對神的愛，以及愛神的心有所增長。

在歷代的猶太會堂與基督教會，唱詠雅歌為敬拜的重要禮儀。在節目或慶典中，唱詠這愛的主題。

人在歡樂中常喜歌唱，例如詩篇一百五十篇為詠唱的抒情詩，在歡樂時，要歌頌耶和華，因祂大大戰勝(出埃及記十五章二十一節)。以色列人在憂苦時說：我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢？(詩篇一三七篇四節)。他們在盼望時，就宣召人們：「你這不懷孕不生養的要歌唱，你這未曾經過產難的，要發聲歌唱，揚聲歡呼。」(以賽亞書五十四章一節)舊約的詩歌都與敬拜有關。猶太人在逾越節詠唱雅歌。基督教會為要歌誦基督的愛而選用雅歌。

教會崇拜而無音樂，實在難以形容與想像。音樂實在是心靈的言語。雅歌的詠唱，是男女聚集，同頌主恩，著重人間的愛，在地上如同在天。

抒情詩的用字言簡意賅，能表達極深的情緒，將我們的憂喜抒發出來，又以詩的意象加以充分說明與糾正，實在極有功效。

有些詩歌能帶給會眾某些理念，有時比講章更為有效。例如：論神的恩惠、基督救贖的愛、先聖的信，以及為後世祈禱，音樂與詩歌常有在天地之間架起橋樑來的連繫作用。表彰愛的抒情詩，正如雅歌，就有這樣的貢獻。

第一首　愛的渴求（一章二至六節）

第一首詩共五節，可分為二小首，即第二至四節及五至六節，這是採取對語的方式，卻並非男女之間的對語。

釋　義

（一）渴求（一章二至四節）

第二節是女子對情愛的渴求，她渴求親嘴。在第四節，她渴求吸引。第三節：她欣賞他可愛的名、他的香氣、他的愛。這幾節似為女子的獨語，其實她是與女伴對語，那時男子並未出現，而這裡正反映女子的心情。

「願他用口與我親嘴，因你的愛情比酒更美。」（一章二節）

這位女子自我介紹，未有説明她的姓氏，卻坦率地道出她的渴求。親吻是情愛的表露，接吻時在愛的想像中可謂最巔峰。這不是偶然的接觸。在希伯來的社會文化中，男女授受不親，所以可以互相親吻，已表示是最親近的了。

以口親嘴，是最完全的委身。口可吻口或唇，或吻手腳，也可成為拜偶像的動作，吻偶像作為敬奉。

「親嘴」可有兩個不同的解釋，一個是語意學的，找它的字根，因為這字*nasheq*與阿拉伯文*nashaqa*相近，意即香氣，下節有

「馨香」，雖然用字不同，但涵義相似，這香氣刺激情緒，使人更為迷戀。

另一個解釋，是將「親嘴」(*nasheq*)改為「飲酒」(*sheqah*)，因為下半節提說「酒」，親嘴如飲酒那樣，描寫酒的濃郁與陶醉；愛情就是如此，而且比酒更美。

親嘴在原意中是以名詞與動詞並用，不僅加重語氣，而且似指繼續，不是輕吻，而是連續不斷的動作，十足表達至深的情愛。

「因你的愛情……」。通常將這連接詞譯為「因為」，但也可譯為「確實」、「實在」。真的，你的愛情比酒更美。上半節「他」與「我」，現在再轉為「你」，更為直接，更加親切。比酒更美，這是極好的意味，親自品嚐與體驗，實在美好。「美」也可譯作「甜」，好似蜜那麼甘甜，是一種很深的體驗。

愛情(*dodim*)與胸懷(*daddayim*)字源相同。《七十士譯本》的希臘文譯詞(*mastol sou*)和拉丁文譯詞(*ubera tua*)兩者都作「乳房」，看來是錯誤的。這既是女子的口吻，就不會注意男子的兩乳，在代名詞也是陽性的。

上半節是「他」，此處轉為「你」，好似表明女子是取主動的地位求愛。她只盼望所愛的，與她時刻同在。他與她在一起，不是想像，而是實際。這樣她就能飽享愛情，心中才感到充實與滿足。

「你的膏油馨香，你的名如同倒出來的香膏，所以眾童女都愛你。」(三節)

本節顯然是與上節相連的，「你的愛情比酒更美」(二節下)。此處仍敘愛情比油更香(三節上)。這是一個交叉的結構。更美與更香相對，酒與油相對，都是形容「你的愛情」。這兩個對句十分秀麗。

膏油是香料滲雜的油，價值昂貴，男女適用。它並非只作化粧品，也為尊客之用，尤其在節日或婚禮中。它亦可用於敬拜，例如：

貴重的油澆在大祭司亞倫的頭上，流到鬍鬚（詩篇一三三篇二節）。新郎也會在結婚時衣服抹上香膏（詩篇四十五篇八節）；此外，約會也沐浴抹膏，如拿俄米要路得打扮後去見波阿斯（路得記三章三節）。在此處，香膏是為約會打扮之用。

這是愛情的感受，口馨香，就有接吻之美。鼻也就吸收這馨香之氣。

你的名也如香膏，馨香無比。名是代表性格與品德，你的名就是你自己，你的同在。從你的人格中，就流露可人之處，如香膏倒上來，香氣撲鼻。這自然發散的美真是難以形容的。

「香膏」（*shemen*）與「名」（*shem*）有諧音之美。這兩者同有馨香，同有吸引之力，同有尊貴，為女子所深羨。

眾童女大概是陪伴那女子的。童女在原意上是指及笄（即未婚少女）的，但此處重點不是注重她們的年青，而是指她們的身分。她們似為觀眾，欣賞這女子的愛情。她們愛，是表示她們的恭敬與尊重。她們為這樣偉大的愛情而深受感動。

「眾女子」很可能是指耶路撒冷的眾女子（四節）。在這裡她們是觀眾，好似觀賞一個非常動人的愛情戲劇。

「願你吸引我，我們就快跑跟隨你。王帶我進了內室，我們必因你歡喜快樂；我們要稱讚你的愛情，勝似稱讚美酒。他們愛你是理所當然的。」（四節）

這又是女子的願望，畢竟男子始終是愛的發動者，雖然女子有這種渴求，她是這份情愛的發動者，但她願望由男子來發動，主動與她親嘴來吸引她。

《七十士譯本》譯作「他們來吸引你」。這是接續上節下：眾女子都愛你，來吸引你，跟從這香膏的氣味來跟隨你。但希伯來原文仍是較好的經義。願你吸引我來跟隨你。讓我們——這女子與侍從的眾女子——一同快跑。

王帶我進入內室。「王」在表面看是指所羅門王，這也是一般的解釋。但照中東文化的習俗，王是女子對心愛者的尊稱，這是愛的用語。在女子的眼中，她的愛有著一份何等尊貴的感受。

內室是隱密處，在帳幕的內側，有帳幕隔開，完全隱藏起來，不為人所見。這好似嚴密的屋子（列王紀上二十章三十節，二十二章二十五節）；有時可譯為「臥房」（撒母耳記下十三章十節）。

本節由「我」成為「我們」，可能仍是指「眾童女」，這也是戲劇性的特點，因為在劇中不只是男女兩個角色，也有別的角色以為陪襯。眾童女一方面為與女子對話；另一方面也為表達女子的情懷，為她發言，所以「我們」實際仍是「我」，指「這女子」。

「我們必⋯⋯」仍可譯作「讓我們⋯⋯」，愛情是值得稱讚與歡樂的。「稱讚」原意為「想念」、「記憶」，或可譯為「念念不忘」，「常在心頭縈念」。在這涵義中也有「興奮」與「慶祝」之意，所以此處中譯詞為「稱讚」，這也是大多英文譯詞。猶太學者譯作「回味」、「體驗」。愛情勝過美酒，重複上文。

這樣的愛情是理所當然的，是合宜的，或真實的。這與上一句有交叉的結構，「你的愛情」與「愛你」是對句，「稱讚」與「理所當然」又是另一對句。

這三節（二至四節）主題是愛情，愛（ʾ*hbwk*）在第三、四節之尾，可見其重點所在。重複為要表示著重，同樣的重複著重在第二及四節，強調愛情比酒更美。

釋　義

（二）自白（一章五、六節）

「耶路撒冷的眾女子啊，我雖然黑，卻是秀美，如同基達的帳棚，好像所羅門的幔子。」（五節）

這是女子對陪伴的眾女子所說的自白話，或者對一般的觀眾

(讀者)說的自白話。「我雖然黑……」。她是一位鄉村的姑娘，常在戶外，在畜牧的生涯中，暴露在陽光之下，常被烈日曬炙，皮膚不會那麼潔白。皮膚是曬黑的，所以不是原色，而是黝黑，即微青黑色。有些英譯本譯此詞為swarthy。其實這是健康的氣色，紅潤而呈微黑，未必微青，雖黝黑卻是秀美。

基達的帳蓬是黑色的，「基達」原意為「黑」，在阿拉伯的曠野(可參考創世記二十五章十三節及詩篇一二〇篇五節)；也可能以黑羊毛作為覆蓋基達的帳蓬的頂。

所羅門的幔子，是指宮廷中的裝飾幔子？這是字面上的解釋。也許「所羅門」是指敬拜之所在，因為所羅門建造神的殿。由聖殿回想至會幕，那是曠野的會幕，照出埃及記二十六章七節，山羊毛幔子作為罩棚，呈黑色。還有一個可能，這是撒門(*salmah*)，與「所羅門」音相似，卻為另一個字，指阿拉伯的一個支派，這樣就與基達相對，作為同義字，可參考歷代志上二章十一節與路得記四章二十節「撒門」。在《亞蘭文意譯本》，將「基達」譯作「撒門」(創世記十五章十九節；民數記二十四章二十一節；士師記四章十七節)。

這是對耶路撒冷的眾女子說的，她們如果就是眾童女，為甚麼特別指明耶路撒冷？這無疑是提說她們來自大城。假若是指所羅門王的宮廷，她們應是宮女。或者指出她們是大城的女子，必是白淨高雅的，比較之下，這女子卻是村姑，黑中透紅，雖然健壯，卻是粗獷。所以她要來一番解釋，自我辯白。

「不要因日頭把我曬黑了，就輕看我。我同母的弟兄向我發怒，他們使我看守葡萄園；我自己的葡萄園卻沒有看守。」(六節)

從城市的女郎看村姑，可能會輕看。「輕看」其實是意譯，因為在用字的涵義是「凝視」或「注目」，也許是好奇，或甚感興趣。東方女子是以潔白為秀，至於有譯為「嫉妒」，可能並非原意。

她作了一番解釋，說明她被日頭曬黑的原因。她訴說這是出於自然的因素，不是刻意裝扮的。若從現代心理看，尤其是西方女

子，不僅喜歡曬黑，甚至用人工的方法，也可說這是她們另一種謀求性感的意願。

她可能經常要在田間工作，暴露在猛烈的陽光之下，為此她責怪她的兄弟。她的兄弟，是母親的兒子，以致中譯詞為同母的弟兄。他們不顧她受陽光曝曬，甚至對她不滿，對她要求太過分，叫她不住看守葡萄園，並且照顧他們，結果她自己卻沒有妥善的看守自己的園子。

葡萄園必有象徵的意義，但究竟指甚麼，還未能確定，多數學者主張是指身體。弟兄們保護自己的身體，在烈日之下不再勞動，卻將這辛勞職責轉嫁於她。她是女性，身體更需保護，在弟兄的督責之下，她不得已受烈日炙曬，她多少有些不滿。

若是葡萄園指女性的身體，那確是活潑的表象。葡萄樹枝雖柔軟脆弱，卻可結果纍纍。參考古代近東的文學，葡萄樹、菜園及田地，都是女性的表象，甚至有關性的描繪。此處是否有這方面的聯想，不得而知。葡萄園指女性的身體，但弟兄也有葡萄園，或籠統指人本身也有可能。

再論同母的弟兄，這是以色列人的習慣，或因父親已逝，只提母親；或因繼父，無血統關係，所以家中以同母弟兄主持，以母性為中心：母親的兒子(創世記二十七章二十九節)，親母的兒子(詩篇五十篇二十節)；他們是同胞兄弟(申命記十三章六節)。可見這是指女子的親兄弟，而他們卻沒有保護她，完全不顧她，令她失望。

解　意

一章二節

《亞蘭文意譯本》的註解：親嘴指頒布律法：

「先知所羅門說：耶和華的名是應當稱頌的，祂藉著文士摩西的手將律法，刻在兩塊石版上，有猶太解經集中六法(Mishnah，可

譯為“教義彙編”)及口傳(Talmud，可譯為“猶太法典”)，向我們面對面的啟示，好似男女愛侶的接吻，表露愛的豐盛，祂愛我們，勝過七十個國家。」

在猶太拉比的解釋，本節(一章二節)，你的愛情(*dodeka*)由男性改至女性(*dodayik*)。口傳比成文律法更有價值。此處將親嘴、愛情、美酒，與律法，族長與以色列連在一起。七十個國家的「七十」數字，與「酒」字數目相同，於是作靈意解。

在寓言的解釋，親嘴是相合的表現，如浪子在父親面前，父親就動了慈心，跑去抱著他的頸項，連連與他親嘴。這是愛的動作，也是信徒所渴求的。神的愛是揀選的；神在創立世界以前，在基督裡揀選了我們(以弗所書一章四節)。

「你的愛情比酒更美。」這是更美的，比地上一切的財寶更為寶貴，地上的都不能永存，惟有神的愛能存到永遠。

這是心靈的企求，有時急切，有時逐漸，但若能親近神，那實在是生命中最大的喜樂、最深的感受。

一章三節

《亞蘭文意譯本》的註解，馨香象徵神大能的作為，童女指義人行良善的道路：

「神為以色列家所行的神蹟與大能，所有外邦人聽聞後均大為戰兢。祢的聖名傳遍全地，如香膏在君王與祭司頭上。所以義者喜愛遵行敬虔的道，他們可承受今世與來世。」

照猶太拉比的傳統(*Midrash Rabbah*)，香膏指族長詠唱的詩歌，遵行的法度。神的名如倒出來的香膏。

油有兩種，一種是膏大祭司的，另一種是膏君王的。律法也有兩種：傳統的(即口傳的)，與成文的。油經過捶打可以精煉，以色列經過管教而切實悔改。油不可與其他流汁混合，而且必浮現在表面。以色列決不與其他列國混合(申命記七章三節)。油點燈，將光

帶到世界來，這是以色列的使命(以賽亞書六十章三節)。以色列必駕乎列國之上(申命記二十八章一節)。油倒出來無聲，以色列在世上的見證也是無聲的，將來也必如此(以賽亞書二十九章四節)。

本節可解釋先祖亞伯拉罕，他遵照神的吩咐，似被挪開，沒有香氣，但他成為飄泊者，卻因此使他的名為大(創世記十二章一、二節)。

「童女」則有不同的解釋。這可作「隱秘」、「青春」，甚至「死亡」(*alamôt*改成*`al-mût*)，這可指改信猶太教之外邦人，他們本屬滅亡之子，故與死亡相連，現在卻出死入生了。

教父將童女喻作聖徒，充滿青春活力。他們重生受浸，脱去舊人，穿上新人，更新如鷹(如教父Gregory, Ambrose)。信徒自感軟弱，愛主而得力量(如經學家Cassiodorus)。這可指新教會或殉道者的精神(如經學家Origen, Philo, Carpathius, Gregory of Nyssa)。這是代表基督的新婦，忠貞純潔(哥林多後書十一章二節)。

主的愛有何等奇妙的吸引，有膏油一般的馨香，聖靈的能力多麼重要，如香氣瀰漫，力量充沛。這是祂的名，喚醒信徒的心靈，作更多屬靈的追求，使生命進深。

一章四節

信徒心被吸引，以奉獻的心快跑跟隨主，主帶我進入內室，與主同在，與祂親近，飽享祂的愛，會有滿足的喜樂。稱讚祂的愛是合理的、合宜的。

進入內室，能充分理解祂的啟示。愛祂，不是愛祂的恩賜，而是愛祂自己，看見神的榮耀，這是何等有福的經驗。

《亞蘭文意譯本》註解，將本節喻為出埃及，律法的頒布。「理所當然」作為正直人。當以色列家從埃及出來，耶和華的榮光在他們前面，白天有雲柱，夜間有火柱，義者大聲向主求告：「全地的主啊，我們被吸引跟隨祢，走在良善的道上。求祢吸引我們走到西乃山的山腳，將祢從穹蒼的寶庫中取出律法，賜給我

們。我們必歡喜領受二十二字母，使我們常常記得，敬愛祢遠離外邦人的偶像。願所有義人都在祢面前行善，敬畏祢，遵行祢的誡命。」

「願祢吸引我，我們快跑跟隨祢。」跟隨神直赴樂園，明白至深的奧秘。服役的天使要將他扔掉。神卻阻止，「這個長老應該存活，值得永受我的榮耀」(*Talmud TB Hagigah* 15b)。

《猶太解經集》(*Midrash Rabbah*)注意到一些用字：

吸引(*mšk, m-sh-k*)可與住處(*mash Kenuta*)，指神的同在與榮耀。

美酒指律法，與族長有關，藉著他們遵行，愛神的心永被記念。

信徒被吸引，快跑跟隨主，是憑香氣所在，是對主的渴求與追隨。

內室可指寶庫，珍藏聖經之真理，寓意解釋是指兵器的武器庫，因教會為爭戰的(church militant)。

內室藏有純金、寶石及永生。

所以這應是信徒的意願，願被主所吸引，吸引到主的十字架，因為主若被舉起來，必能吸引萬人來歸向主。

主的吸引，好像何西阿書中所描述的，是用慈繩愛索(何西阿書十一章四節)。「古時耶和華向以色列顯現說，我以永遠的愛愛你，因此我以慈愛吸引你。」(耶利米書三十一章三節)

神的吸引好像三股繩子，十分結實。有以聖父的大能，聖子的智慧，以及聖靈的良善，吸引我們，我們只有快跑奔向祂，跟隨祂。

祂的馨香吸引我們跟隨，因為祂的香氣已遍滿全地。神使耶穌基督成為我們智慧、公義、聖潔、救贖，這些就是我們所追求的(哥林多前書一章三十節)。

「他們愛你是理所當然的。」「愛」在《七十士譯本》與《拉丁文譯本》作胸懷，靠著主的胸懷，是主餐的涵義。稱讚主的愛情，「稱讚」也是「記念」，主餐時記念主，這是無上的享受。

「理所當然的」原意為「正直」或「合宜」，正直人常因愛主而有聖潔的生活，他們站得正，走的是正路，在大道上直奔，一直走到天上。

一章五節

「我雖然黑，卻是秀美。」猶太解經家Rashi認為，這女子容貌雖黝黑，但身材卻秀美。黑也有其秀美，如古實女子雖黑，卻為摩西喜愛，娶了她，遭受米利暗與亞倫不滿，但神對這兩個人卻不喜悅，責備他們，卻不責備摩西(民數記十二章一節)。

俄利根(Origen)認為耶路撒冷女子代表會堂，他們不能接受外邦人的教會，成為福音的仇敵(羅馬書十一章二十八節)。摩西娶古實女子，是表明神不偏待人，外邦人也在神的救恩之中。種族的偏見是不容存在的，更何況這女子不是黑種人，而是皮膚曬黑的，更不可同日而語。

古代近東的異教文化中，有黑女神，身穿黑袍，更有例可援，此處不再贅述。猶太拉比(*Midrash Rabbah*)照靈意解釋：

以色列人自認黑色，但創造者看為美。

以色列人在埃及的地位甚黑，卻因逾越節黑羊的血洗淨，又受割禮，在順服中顯為美(詩篇一〇六篇十九節；出埃及記二十四章七節)；曠野也顯為秀美(詩篇七十八篇四十節；民數記九章十五節)。

十個探子報告令人心驚，他們雖然黑，卻有約書亞與迦勒的勇敢為美(民數記十三章三十二節，三十二章十二節)。

以色列人在什亭淫亂，甚黑(民數記二十五章一節)，卻有非尼哈斷然行動之美(詩篇一〇六三十節)。

亞干犯罪之黑，卻有約書亞熱心之美(約書亞書七章一、十九節)。

以色列與猶大列王之黑，卻有猶大仁義君王之美，且有先知之美。

基達帳棚之黑，卻在裡面藏有寶石。這好似主的門徒外貌不為世人重視，卻內裡有神的真理，生命秀美。

主釘十字架，母子都在憂苦的黑暗中，但主復活有多麼輝煌的美與樂！在神的面前，像光耀的水晶(以西結書一章二十二節)。靈的啟示，地上都是黑的，卻在神面前的光照下，人可看清自己的心靈。我們必須承認，當我親眼看見神，我就厭惡自己(約伯記四十二章五、六節)，只有在寶血的潔淨下，才成為秀美。

一章六節

「同母的弟兄」，母親是較古的國家。以西結書十六章三節、四十四、四十五節，指迦南地的亞摩利人與赫人。亞伯拉罕祖先是在迦勒底的吾珥(創世記十一章二十八、三十一節)。雅各是亞蘭人(申命記二十六章五節)。以撒、雅各都在哈蘭娶妻，是在親戚家。他們也可說是哈蘭人(創世記二十四章，二十五章二十節，二十八章一節起，三十一章二十、二十四節)。

「我同母的弟兄向我發怒。」摩西殺了埃及人，反遭同胞反對(出埃及記二章十三、十四節)。

初期教會遭受猶太公會逼迫，但猶太會堂應為教會之母。教會歷年受猶太教人士反對，猶太教原為基督教之母。「發怒」在《七十士譯本》與《拉丁文譯本》作「反對」。

以色列是葡萄園，耶和華原為看守者，可參考以賽亞書二十七章二、三節，葡萄園之歌為情歌(以賽亞書五章一至七節)。

弟兄使我看守葡萄園，尤其在被擄到巴比倫，以色列被逼服苦經年，竟顧不到自己。以後神才使以色列歸回復國。

《亞蘭文意譯本》論本節為拜偶像的罪：

「以色列的大會中向列國的人說：你們不可因我黑而輕視我。我隨從你們向日月屈膝膜拜，這些指使我們的假先知已遭耶和華忿怒，因為他們誘惑我們拜偶像，行邪道。離棄神，不遵行祂的命令與律法。」

猶太拉比(*Midrash Rabbah*)也以黑指拜偶像的罪。引述列王紀

下二十三章十一節，向日頭獻馬為祭。民數記二十五章三節以色列人與巴力毘珥連合而行邪淫。

在寓言的解釋，日頭指試探而感火熱。但是在正面看基督是公義的日頭。聖徒應發光如日頭，被日頭曬黑，就有正面與反面的解釋。

亞當不會自守伊甸園，夏娃沒有看守自己的葡萄園，而被蛇乘虛而入。

教會傳道人只注意教會，不注意自己的家庭與個人，恐怕傳福音給別人，自己反被棄絕了。

在神公義的日頭照耀下，祂是烈火，祂的聖潔炙熱得無法忍受，不義的人自知是經受不起，因而被日頭曬黑了。

再看自己的葡萄園，因為沒有看守，必極為荒涼；信徒的心靈不可再荒廢，必須栽植。這樣的醒覺必須徹底，立即補充，求主幫助。這必須有切實的行動，心裡誠實，才有真正的禱告，且在靈修中默想。這葡萄園不久就開花了，而且結果。

綜　論

一章二至六節

本詩以女性的聲音為開端，在聖經中是獨特的。讀者或觀眾對女性的情愛與宗教的信仰二者的結合，似乎會引起好奇與不安。這可能是本詩作者特別的設計。詩人存心將本書的主題一直延後，使讀者完全同情那女子，然後道出情愛與信仰的關聯，那是經歷需要與渴求，懼怕與期望，從人情緒的起伏延展至宗教的情操。

聖經論人的罪惡，每每視男性的淫行為嚴重的事。如創世記六章一至四節，神的兒子好色，與人的女子交合生子，雖是英武有名的後代，卻作惡甚大，神降洪水滅絕他們（六章九節至九章十七節）。先知何西阿有親身的經驗，因他娶不貞之妻。耶利米與以西結均特別指責淫亂的罪，警告世人，公義的神要施行審判。

出埃及記十九章十五節，以色列男丁必須自潔，「不可親近女人」。父輩不住警戒子弟遠避淫行(箴言二章十六至十九節，五章三至十四、二十、二十一節，六章二十四至三十五節，七章一至二十七節，九章十三至十八節)，一般對女性多少有些歧見(傳道書七章二十六節等)。

但本書完全突破這種往例，以女性的情愛為主。這就促使歷代設法以寓言的解釋，來說明人與世界以及與神的關係。本書促人聽見神的聲音，以女性的情愛為媒介，甚至以女性的胴體，來說明有關聖事。詩人要引讀者進入女性隱密的想像，透過性與浪漫的情調，來體驗神的啟示。

在本詩的開端，作者設法使我們明白有關神的事，以及我們自己的事。

女子提到她所愛的那人名字(第三節)。但本書從未提到神的名(八章六節耶和華的烈焰是極大的烈焰，「耶和華」當作形容詞)。讀者要明白屬靈的內涵，只有在愛情、渴求、相互、慾念等，思想聖約、律法、公義、信仰、盼望、啟示，以及和好的教義。這是從人的熱情，想到宗教的激情，使我們除去無情的偏見，而衡量高貴的理念。從我們至深的希求到達永生的境地。可見這些都是激發讀者思想的深處，為要他們認識神。讀雅歌，許多令人深省的，如熱情之後嬉戲，渴求之餘保留，虛空之中防備，肅然起敬，又帶著焦慮。從極深的成見，轉變至極高的理想(在第五及六節)。

人的膚色會引起人心最卑下的衝動。種族偏見是世上普遍的偏見，而歷久不變？「外女」常受人歧視，定為罪狀，在族長文化中已經存在了。「外女」在箴言中指「不正經的女子」，但在雅歌被人藐視的，是有外女之嫌，只因她黝黑的膚色，而遭耶路撒冷眾女子輕看。可能輕看的不止是她們，而是眾人，她只是向她們訴苦而已。這只是從我們文化的處境來設想。但是此處黑皮膚的女子僅為一

例，使我們省思社會與人的關係，人若因外表不同，思想不同，就遭受歧視與摒棄，是合理的嗎？

在聖經中，此處並非唯一的「外女」，神聖約之民以外還有路得(摩押人)與喇合(妓女)。這裡也不是自我省察的明鏡，還有摩西的古實妻子，在井邊的撒瑪利亞婦人。有些婦女似不被重視，卻在社會有英勇的作為，可見神的國度是龐大的，我們應有這樣廣闊的視線與異象。

再看這位黑膚色的女子，她對愛的渴求，為愛毫不自私的委身。可見愛有其獨特的邏輯。這是無可預期的，可能得到前所沒有的感受。但是愛竟然推動女子有這樣冒險的精神，勇往直前，不計後果。我們讀者也該不顧一切，去發現人們個別的需求，為愛而有的雄心意圖，與所愛的人親近，好像與我們自己一樣。

雅歌中的女子，激發我們高貴的意願，使我們超越規範，積極主動的尋求那種美。她給予我們美的標準，在我們矛盾的心理狀態中，接受她尋求愛的滿足，不會像她同母的弟兄向她發怒，逼使她看守他們的葡萄園。

第二首 愛的戀慕（一章七節至二章七節）

上一首歌，是女子與眾童女的對話，男子並未出現。但本首歌，一對相戀的男女喁喁私語，這是他們倆的悄悄話，是不容有人偷聽的。這是互相戀慕的話，有些隱密的表徵比喻，只有他們兩人才可以意會，實在不足為外人道的。也許他們不願明說，說出來太難為情，太神經質，但又不能說得太含糊。如果對方不能會意，也不便詳加解釋，愛實在是高度的藝術，內中含著說不盡的情意。

這一首詩包括四首小詩。第一首小詩是問語，是女子尋索男子的，她是直接對他說，回答的應該是男子，有點俏皮話的口吻（七及八節）。第二、三兩首小詩（九至十一節，十二至十七節）是女子先發言，男子來應對，用上隱喻的說法。

第四首小詩在二章一至七節，是戀人的對語，以交替的方式進行。第一節是女的，第二節是男的。第三節又是女的，她一直說下去，再對耶路撒冷的眾女子，囑咐她們（五至七節）。

對他們說話，常在一段話的結尾，好似歌中的副歌（二章六、七節，八章三、四節，也可參考五章八節）。一章五、六節及五章二節至六章三節是例外，這兩處對語方式不同，第一處似專對耶路撒冷女子說話。第二處似為補充語。

釋　義

(一) 尋索遍處(一章七、八節)

「我心所愛的啊，求你告訴我，你在何處牧羊，晌午在何處使羊歇臥？我何必在你同伴的羊群旁邊，好像蒙臉的人呢？」(七節)

這是女子尋索中所發問的話，她似乎有些不耐煩，但又不想顯露她的焦燥。她不想太露骨，太主動，卻又不得不顯明她內心的渴望。她直接在呼喊著他。

「你在何處……？」「何處」又可譯為「如何」或「怎樣」，是常用於哀歌的嘆息語(ʾ*Kah*)，可參考耶利米哀歌一章一節，二章一節，四章一、二節；以賽亞書一章二十一節；耶利米書四十八章十七節。這可十足反映女子的心情。

她心所愛的是一個牧人，在正午的時候，領羊歇臥，而他自己也可同時休息。這該是最適當的時刻，讓人可以幽會，但是中午也是牧人很疲乏的時候(他們夜間才可真正休息)。至少中午讓羊安歇，他就不需再向前走，暫時停留在固定的地點，而她也可以找到他。

愛的尋覓是十分不安的，為找那愛者，好到處去查看有羊群的地方，也許會走到別的牧人那裡。蒙著臉本已看不清楚，更何況是漫無目標的尋找呢！譯本中《敍利亞譯本》，《拉丁文譯本》及《希臘文譯本》*Symmachus*把「蒙臉的人」譯作「流浪者」(ᶜ*oteyah*改作*to*ᶜ*ayah*字母掉轉)，或照猶太譯本作「迷失者」，顯示她在尋找，到處流浪，甚至迷失。

「好像蒙著臉的人。」蒙著臉是表明她看不清楚，甚至一無所見，她這樣會找不著心愛的人。古代異教的女祭司賣淫祭神，是蒙著臉，甚至用長袍裹身的。創世記三十八章他瑪蒙著臉，使她公公以為是娼妓來嫖她，或者她並非裝扮成娼妓，卻想掩遮不讓猶大識別。至於這裡女子只是一番描寫，並非真有帕子蒙臉。

「你這女子中極美麗的，你若不知道，只管跟隨羊群的腳蹤去，把你的山羊羔，牧放在牧人帳棚的旁邊。」（八節）

這句話究竟是誰說的呢？有三種說法。這可能是耶路撒冷的眾女子，為給予指示。這也可能是其他牧人，是男子的同伴。女子既走在那邊，那邊的人就這樣來應對。這最可能是男子親自答覆。如果第三種說法可靠，那牧者情人就以一些巧妙的話來說。

首先，他讚揚這女子是極美的，情人眼中必出西施，他幾乎忍不住內心的雀躍，你若不知道……你還不知道麼？你找的既是牧人，就可在羊群中找，跟著羊群的腳蹤，一定找到。

其實這女子也得牧放羊羔。這原是家事之一，在牧人帳棚的旁邊，總會找到牧者情人。愛情常有神祕的成分，一方追求得緊，另一方卻在躲閃，不是拒絕，只是以退為進。

解　意

一章七節

《亞蘭文意譯本》將這節解釋為摩西感受。摩西極不放心以色列人對神不忠，未知將來如何，那是在他離世的時候，他對神說，他知道以色列人必定犯罪，並且被擄至外邦。他們好像在夏日炎熱的正午，受陽光暴曬一樣，他們有如從以掃與以實瑪利人的羊群中走出來，被帶到外邦，因為他們與那些人為伍，敬奉偶像。

猶太拉比（*Mishnah*）解釋，這節主要是指摩西關懷以色列人（他的羊群）。蒙臉可能指麻瘋病患者應蒙著上唇（利未記十三章四十五節）。

基督教會的解釋是，晌午烈日當空，指教會受逼迫，羊群必受苦。但是基督為教會之首，祂公義的日頭應照耀教會，給予亮光與溫暖。這是信徒尋求主的經歷。她相信他這心愛者是了解的，必知道她追求的心。她以全心全意的呼求，祂必定有愛！祂必定關懷。她要知

道你在何處牧羊，晌午在何處使羊歇臥。信徒在世的日子，要比正午更光明。雖有黑暗，仍像早晨(約伯記十一章十七節)。她不能到處流浪，也需要在午間休息，並且找到她心所愛的，同享愛情。

一章八節

《亞蘭文意譯本》註解本節，為神藉摩西勸導以色列人的話：「聖潔之神是應當稱頌的。」以色列人比作美麗的女子，是我心所愛的。他們若脱離被擄之苦，必須行義人之路。要獻上首領的禱告，要教導以色列人，他們可比作山羊羔。到時神必差王彌賽亞引導，使他們在神的居所安息，有大衛、所羅門為以色列的牧者，為他們建造聖殿。

在《猶太的解經集》(*Talmud: Shabbat* 33b)解釋，義人為這世代的罪而受累，結果義人也都消滅了。

「你若不知道……。」在《七十士譯本》與《拉丁文譯本》中加上「自己」，人若沒有自知之明，連她心愛的也會責備她。信徒應有尊貴的身分，不可仍在世俗之中。

有人將羊群的腳蹤喻為舊約的聖徒，因信也屬新約。山羊羔似指軟弱有罪之信徒。牧人的帳棚指使徒的教會。主囑咐彼得「餵養我的羊」(約翰福音二十一章十六節)，也與本節的靈意有關。

這位「女子中極美麗」的女子，在她自己眼中是黝黑的，但在主看來，卻是極美的。生命的奉獻是必有的，奉獻的信徒必有信心，跟隨羊群的腳蹤。到牧人的帳棚，必找到主，並在祂的牧養下，常與祂同在，並要經常在牧人帳棚旁邊，得著餵養和照顧。

釋　義

(二) 秀美華麗(一章九至十一節)

這是牧人讚揚他情侶之裝扮，認為她既秀美又華麗，隱喻十分適切。這是一首戀慕之歌。

「我的佳偶，我將你比法老車上套的駿馬。」(九節)

「佳偶」用古代的口語，應作「我親愛的」。他怎樣來形容她如駿馬。埃及的馬是馳名的，這裡是一隊車馬，十分英勇雄壯。但女子不是像馬，而是指有一番裝扮。法老車馬是一種裝飾，弄得十分華麗，這位女子也有特殊的裝扮。

照古代的觀念，馬是為作戰用的，所以馬是指男性。此馬是雌馬，就不是為作戰，而為表顯宮廷的華貴。

在古代的《烏格列文獻》中(*Ugarit text*, UG 5.7)，提到母馬為女神。此處提駿馬，必與這異教神明無關，也不會將美女神化了，但那種尊貴感必發自作者的內心。

我的佳偶(*ra^{c}yati*)通常是新郎稱呼新娘的，在一章十五節，二章二、十、十三節，四章一、七節，五章二節，六章四節。談駿馬的裝飾在以下兩節。

「你的兩腮，因髮辮而秀美；你的頸項，因珠串而華麗。」(十節)

面部有裝飾，甚麼裝飾在文中並不顯明。髮可使臉部秀美，但如果是馬，馬不會有甚麼辮，英譯詞只有「飾物」。《七十士譯本》作「環飾」，可能較為正確。這譯本還特別加上驚嘆詞(*ti*)：多麼美！

頸項有珠串。「珠串」一詞是後期的希伯來文，這用詞通常指三重的珠串，就成為十分美的裝飾了。這也十分華貴，因為串珠是用許多珠寶串成的，價值甚高，可堪炫耀。

解　意

「我們為你編上金辮，鑲上銀釘。」(十一節)

「我們」多數字令人費解，也引起解經家不同的臆想。有人以為這是帝王的口吻，「我們」成為尊貴的自稱(所謂希伯來文特有的華麗多數，不是量，而是質majestic plural)。但是牧者情人不能有那麼大口氣，或有主張男女倆稱我們，這是過文定時男的給女的飾物，

裝飾的事是倆人共同作成的。金銀自然是價值甚高的飾物，金銀的配合，黃與白也相襯得極為得體。但是女性的美，是否在於裝扮與飾物呢？當然不是。然而這些卻可增添女性的尊貴身分，這是男人十分著重的，也表明慷慨，來顯示愛情的可貴。

一章九至十一節

《亞蘭文意譯本》將第九節解釋為法老軍隊在紅海追以色列的史蹟。因著耶和華的拯救，摩西帶領以色列人如走乾地般走過紅海，追殺他們的法老車馬最後卻覆沒在紅海中。

猶太拉比的解釋(*Midrash Rabbah*)，著重原文的字音，如駿馬(*Lesusati*)解作「喜悅」(*Lestsati*)。又將耶和華看為戰士。法老有武器，神的公義更為強大。詩篇十八篇十四節，神射出箭來，使仇敵四散。

教會看信徒如雄壯的駿馬，順服主，負起主的軛，拖曳福音車到遍地。法老是惡者的代表，又為俗世的象徵。教會在禱告上裝備，在行動上有力，在決心上堅定，在爭戰上穩健，終獲勝利。

《亞蘭文意譯本》將第十節解釋為律法使以色列行在正路，這正如裝飾在頸項上，使他們負起軛來，順服主的旨意。

《猶太拉比的註釋》(*Midrashic exegesis*)，認為兩腮指摩西與亞倫，或是成文律法與口傳律法。又有解釋為律法與先知，先知與著作(即詩歌書等)兩者。

基督徒對兩腮的解釋，只重純潔與樸素，頸項也著重在順服，負主的軛。頸項既是食道與聲帶，取食與說話，是屬靈的感受與見證。

《亞蘭文意譯本》註解第十一節：「我們為你……。」「我們」是神性三位一體：聖父、聖子與聖靈。這是起初神創造人：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人。」(創世記一章二十六節)

神指示摩西上山，取兩塊石版，從榮耀的寶座鑿出來明亮如精金，由神的手指寫上十誡，如銀子一般純淨，煉過七次，是神要賜

給以色列家的。又可參考詩篇六十八篇十三節：「你們安臥在羊圈的時候，好像鴿子的翅膀鍍白銀，翎毛鍍黃金一般。」這是金辮與銀釘的解釋。

金銀兩者又可用律法與恩典說明，有先知的說法：「我要拿金子代替銅，拿銀子代替鐵。」(以賽亞書六十章十七節)金是指神的道，銀是指道成肉身，基督的人性。

猶太拉比(*Midrash Rabbah*)將第十、十一節作為希伯來正典的三部分：律法，先知與著作。又可作律法與會幕。

基督徒解釋，全為聖經真理，銀線串通聖經的是預言、預表、計謀與教導。金象徵律法，有約櫃、祭壇及陳設餅為影兒；銀為將來奧祕事的預表。

金銀的裝飾可表徵教會的潔淨，是因逼迫而經煉的。殉道者是教會的金鍊，他們所受的苦難留下銀色的印記，可參照加拉太書六章十七節。另外，金子又可代表基督的仁愛，銀子是祂聖潔的生命。

釋 義

(三) 馨香滿懷(一章十二至十四節)

這是女子的言語，但轉至第三人稱，不是「你」而是「他」，令人驚奇。可參考二章四節也有這樣的轉變。這仍是戀慕之歌，女子為答覆男子的讚語(九至十一節)，她再稱他為王(如在一章四節)。

「王正坐席的時候，我的哪噠香膏發出香味。」(十二節)

「王」在第二節已經提說，但曾轉至牧人(七，八節)，現在再轉回——由牧人轉至君王。這是女子對心愛的男子的尊稱。坐席是古時希伯來人的生活習慣，是橫倚在榻邊進食。這是*mesab*這個字通常的涵義，但也有譯為「桌子」或「餐室」的，又有「周圍」的涵義，使人聯想為慶祝者圍坐歡慶的方式。然而這可能指情侶接近的情況。

哪噠香膏有噗鼻的香氣。哪噠原產於印度東北，是根部之上鬚

狀的樹幹發出香味。這香味有激發愛的情緒。但這種香料十分昂貴，婦人為對主的敬愛，用這種香膏來膏抹耶穌(馬可福音十四章五節；約翰福音十二章五節)，又或是那位婦人因主赦罪而感恩(路加福音七章三十七節)。

香氣也予人歡悅，是情侶同處的感受。哪噠也代表女子本身的馨香(在四章十三節)，她被喻為花園，在園內有哪噠及其他香料的植物。

「我以我的良人為一袋沒藥，常在我懷中。」(十三節)

「我的良人」(*dodî*)是女子對情人的稱呼，可譯為「我的愛」或「我所愛的」，與第七節：「我心所愛的」相似，雖然用字不同，但涵義相同。「我心愛的」在此處以外，本書還有二十七次之多。

沒藥(在本書三章六節，四章六節，五章五十三節)以阿拉伯出產的為最上等。這可製聖香(出埃及記三十章二十三節)，可熏衣服(詩篇四十五篇八節)，熏牀榻(箴言七章十七節)，在宮廷中為潔淨宮女之用(以斯帖記二章十二節)，又可膏抹屍體(約翰福音十九章三十九節)。

將沒藥裝在一小袋，掛在項上，垂在胸間，馨香無比，使情人在她面前，靠近她，必甚為沉醉。

「我以我的良人為一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。」(十四節)

巴勒斯坦(尤其靠海的)地區盛產鳳仙花。由於花朵長得十分稠密，好似一串串的葡萄，紅色與橙色的花乾可作化粧品之用。隱基底在死海之西，山崖極高，春天氣候温和，土地肥沃多產，隱基底與希實本、巴力哈們，是本書具有特別情調的地方。

釋　義

(四)相互讚賞(一章十五至十七節)

「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼好像鴿子眼。」(十五節)

這是男子對女子的讚賞，這裡的字句排列：看哪，你真美！親

愛的！看哪，你真美。美麗的新娘在本書共有提及八次。五次都譯成：你甚美麗，在四章一、七節，六章四節(兩次)、十節。另外三次是「最美麗」(一章八節，五章九節，六章一節)，而形容男子的美只一次，在一章十六節)。

愛情之美也許在四章十節指乳房，腳的美在七章一節，所以這種美只限於人，不會指神的。

這種美大都指女性，如撒拉(創世記十二章十四節)，他瑪(撒母耳記下十三章一節)，亞比煞(列王紀上一章三、四節)，處女(阿摩司書八章十三節)，約伯的女兒(約伯記四十二章十五節)，女性的美大多在眼睛，如拉結比利亞美，因利亞的眼睛沒有神氣(創世記二十九章十七節)；不正的女子眼皮勾引人(箴言六章二十五節)。

男性的俊美也有提及，如約瑟(創世記三十九章六節)，大衛(眼目清秀，見撒母耳記上十六章十二節)，押沙龍(撒母耳記下十四章二十五節)。

以鴿子來描寫女性的美，指溫良柔順，純潔天真，機警敏捷。但鴿子眼尚嫌太小，卻為中東審美的標準。鴿子眼在四章一節，以及五章十二節再重複。經學家認為這種審美觀有著埃及的影響。

「我的良人哪，你甚美麗可愛！我們以青草為牀榻，以香柏樹為房屋的棟梁，以松樹為椽子。」(十六，十七節)

這是女子的回應，她也讚賞男子的俊美以及可愛。所謂「可愛」，在現代的用語，常指「幼兒」，而此處是提說他平易近人，儀表令人讚賞，看來十分舒服，有歡悅的感覺。

這裡男女情人卻從不說：我愛你！在稱呼上已經表達了，男子稱女子「親愛的」，女子稱男子「我心愛的」。更且，其他方法也說明他倆相互親近的甜密。

在這自然的美景中，能否設立我們的洞房。青草為牀榻，青草象徵著生命的鮮美與青春，這也說明柔軟與舒適。在樹林中，堅實如香柏樹與松樹，高大的香柏樹為棟樑，挺拔舒暢，長春的松樹，

一直在綠蔭之下使青春常駐，表徵愛情的永恆。

洞房不在一所房屋，而在一座在自然裡建立的帳蓬中；不在人工的巧妙，而在天然的秀麗。愛情也是這樣；人為的因素越少，看來越單純，越樸素，越真實，越恆久。

解　意

一章十二至十四節

按《亞蘭文意譯本》註解，十二節哪噠香膏的香氣，是拜偶像的臭味，當摩西拿著兩塊法版從山上下來，百姓在拜牛犢犯罪。他們的惡名傳開各地，香氣變為臭味，有痲瘋病災爆發在他們身上。

猶太拉比，有兩種不同的解釋：有一說是神還在坐席，以色列已經腐化，去拜牛犢(Rabbi Meir見解)；另一說著重正面，認為哪噠香膏是指會幕的建立(Rabbi Judah見解)。

基督徒的解釋，將王坐席的事，指基督在天上的神性。祂在父神的懷中(聖伯納查考《雅歌註釋》第四十二篇講章)。也有認為基督道成肉身時，受難受死，基督以後住在聖徒的心裡。

哪噠代表基督或教會，教會發出香氣，神的殿充滿基督的香氣，這也可象徵悔改，也預表在：馬利亞膏抹主耶穌，哪噠香膏的玉瓶必須打破，在逾越節晚餐、復活、升天、五旬節。五旬節的火降下，福音救恩的信息，以及聖徒典範的見證，如同香被火點燃馨香無比，傳遍全地。

十三節沒藥在懷中，在《亞蘭文意譯本》裡並無交代，只提到摩西在耶和華面前，為犯罪的以色列人求憐憫。耶和華記念以撒被他父親在摩利亞的祭壇預備獻上。神就從怒氣中轉回，再在以色列人中間居住，像以往一樣。

猶太拉比(*Talmud Yoma* 54a)仍繼續描述會幕的建立。沒藥在懷中，好似會幕的側板在幔子突出，又如婦人的乳房高聳，極為明

顯。另外，這個字語帶雙關，一袋沒藥可指內心憂鬱忿懑，但愛神的心在我懷中(*Talmud Shabbat* 88b)。

另一解釋亞伯拉罕為最好的義人，正如沒藥為香料中最上品，「在懷中」指創世記十八章二節中描述亞伯拉罕迎接天使，竟與神同在。

教會的解經將沒藥代表「基督的受難」。袋是象徵基督的人性，包著祂的神性，以慈繩愛索，真理之帶包裹起來。沒藥曾由尼哥底母膏抹耶穌的身體，為祂安葬(約翰福音十九章三十九節)。這也使教會要保持聖潔，不致腐化。

懷中是兩乳，只指舊約與新約，又可用預言預表基督的受難與受死。兩乳為聖徒將兩大誡命作為生活的重點：愛神與愛鄰舍。胸懷為基督的母親，在主道成肉身時保持潔淨。主受難時，母親的心被刺痛而受苦，將她的愛子，好像一袋沒藥，放在懷中，時刻懷念不已。信徒在歷代，也佩戴十字架在胸懷，以此為樂，心中始終保持貞潔。

十四節：隱基底的葡萄園，是供酒為獻祭之用，這是《亞蘭文意譯本》的註解。耶和華再拯救以色列人，摩西就受命製造會幕與約櫃。亞倫的兒子為祭司，獻祭時需用酒來澆在其上。但那裡會有酒可作奠祭？在曠野沒有農作物，沒有無花菓、葡萄石榴等。他們就到隱基底的葡萄園採摘葡萄，壓榨為酒，將酒作為奠祭，每獻一隻羔羊，澆上四分之一的酒。

鳳仙花的樹枝可作為繩索，綁住以撒，在摩利亞作為祭品。隱基底的葡萄園可聯想雅各欺騙他父親，冒充以掃。「葡萄園」(*Kerem*)可作「遮蓋」(*Kerum*)，雅各披上羊皮，假裝以掃手臂多毛。「隱」可作「眼」，那是世上人們眼中的福分，是雅各所要的。「隱基底」原意為「羊泉」(spring of goat)，即羊群飲水之泉。鳳仙花當作製成的香料。這是猶太拉比的解釋。

基督徒的解釋，將鳳仙花看作基督救贖的香氣。一袋沒藥，改為一袋葡萄，葡萄更有屬靈的意義。

隱基底在《七十士譯本》解為迦得。創世記四十九章十九節：迦得被追逼，所以「基底」作「迦得」，「隱為眼睛」，我的眼受追逼，受試探，需要神的救贖，從試探中出來。這是拉丁教會的教父所作的解釋。

一章十五至十七節

《亞蘭文意譯本》註解中，論到鴿子因為以色列順服神的旨意，而有的奉獻精神。這就蒙受神的稱讚。以色列的善行，好像斑鳩鴿子，可以放在祭壇上作為祭牲。

猶太拉比解釋鴿子眼為公會，民數記十五章二十四節指出，若有誤行，是會眾所不知道的，需要公會予以糾正。人體有二百四十八部分，都是需要眼睛觀察而得的動作。

鴿子是無辜無偽的，在步行時姿態優美。以色列人同來守節慶祝，有歡樂的感受。鴿子純真貞潔，出類拔萃。以色列人都應像鴿子。鴿子為贖罪所用，獻祭是以此為祭牲。照《猶太解經集》(*Talmud Sukkah* 55b)，住棚節應獻七十公牛為贖罪祭，七十個國家都蒙救贖，可參考詩篇一〇九篇四節。

鴿子各自知道所住的巢窩。公會中要員有三排各自就位辦理要務。鴿子如因雛鴿被掠走，理應必須逃離，卻仍不會放棄牠的原巢。以色列人雖無聖殿(因聖殿被毀)，仍不停止恪守三大節期。鴿子每月都生蛋，以色列人每月必行善事。鴿子飛離後，仍回原巢，以色列的支派也必歸回原地(何西阿書十一章十一節)。鴿子有食物必來那巢，外邦人也這樣被吸引，歸向以色列。

早期教會的教父以寓言解經，特別注重女子的美麗。

兩次提說她的美麗，這是重複語，為加重語氣。這好似女子的兩乳，指教會愛神又愛人，指身體與心靈的秀美是裡外之美，禮儀之美，兼有自然與恩典兩個領域的福分。

鴿子眼是聖靈光照而有的恩典，以致心靈內在的異象溫和、純潔與婚姻忠貞。十六、十七節的註解，在《亞蘭文意譯本》著重婚姻

的情愛，耶和華住在我們中間，垂聽我們的祈禱，使以色列人生養眾多，如同樹栽在溪水旁，枝葉豐茂，結果纍纍。十七節的棟樑與椽子，是建造將來彌賽亞的聖殿，木料來自大地高山，聯想伊甸園的美景。

猶太拉比看聖殿的建造，範圍擴張了。牀榻為夫婦愛的結合，生兒養女，如以色列的人口增多。香柏樹的棟樑指義者來自雅各的後裔，雅各在伯特利席地而臥，枕頭上看見異象。松樹為椽子，作為祭司在聖殿的地板，在那裡有松木板鋪地(列王紀上六章十五節)。

教會看牀榻為保護，信徒可免除生活的憂慮，這也可代表聖經，在聖靈的恩典引導與保守之下，除去罪惡如烈日暴曬的熱氣。教會是主與信徒居住的所在。堅固不朽壞如香柏樹，馨香如松樹。這兩者又好比傳道人與眾信徒，向主忠貞。

釋　義

(五) 相互戀慕(二章一至七節)

「我是沙崙的玫瑰花，是谷中的百合花。」(一節)

這是女子的自謙話，她在省思中自認並非十分美麗的女性，沒有甚麼出類拔萃的亮麗或艷美。「我是」:「我不過是……」，實在十分平凡，以花來描寫，在男子眼中，女性都如花一般的秀麗，但她不是名貴的花卉。

在沙崙草原，位於地中海岸邊的地帶，自約帕至該撒利亞。那一地帶多花，甚為馳名(以賽亞書三十三章九節)。玫瑰花在中譯本小註為水仙花，那是根據《七十士譯本》與《拉丁文譯本》。同一字也可見於以賽亞書三十五章一節。這是屬番紅花的一類，照字源來看，顏色鮮艷，可能只是一種普通的小紅花。

百合花有譯為蓮花，呈白色，花瓣甚多，其實也只是一種普通的小白花。蓮花在中東地區以及印度，中國、日本都是生命的象徵，尤

其是印度，作為理想女子的象徵，而且含有神祕的愛之象徵。

在野地，遍處是普通的雜花，有白色的、紅色的，比比皆是。女子自謙説，她實在非常平凡，不過是普通的小紅花與小白花，在千百朵的小花中，只是其中的一朵，不足為奇，為甚麼你竟那麼眷戀我。

「我的佳偶在女子中，好像百合花在荊棘內。」(二節)

這男子立即回應説，我親愛的，在眾女子中卻非常突出，實在是出類拔萃的。她不是普通的、平庸的。小白花雖有很多，唯獨她在荊棘之中。荊棘是帶刺的植物。「蒺藜」可見在列王紀下十四章九節；以賽亞書三十四章十三節；何西阿書九章六節；約伯記三十一章四十節。

荊棘、蒺藜、刺草是無用的植物，當燃料都不經焚燒。在約伯記三十一章四十節，有蒺藜雜草與大麥小麥的比較。在列王紀下十四章九節，有高大的利巴嫩香柏樹與荊棘的比較。

女性的美並非那麼吸引人，大多甚至絕大多數都是十分普通與平凡，不足為奇，但是我親愛的卻與眾不同。這是男子眼中的戀人。

「我的良人在男子中，如同蘋果樹在樹林中。我歡歡喜喜坐在他的蔭下，嘗他果子的滋味覺得甘甜。」(三節)

這是女子的話，卻不是直接向男子説的，因為提到他，她有無限的回味。

我心愛的，在眾男子也是突出的；同樣，她在眾女子中，一如他在男子中，都是好似鶴立雞群。

「蘋果樹」是《七十士譯本》的譯詞，但這究竟是甚麼樹，卻無法確定，至少那樹有濃密的樹葉，可作樹蔭，也結果甚多。這字也許是指一地名，如約書亞記多處以地名為主(十二章十七節，十五章五十三節，十六章八節，十七章八節)。「蘋果樹」在八章五節也再被提及。

「蘋果樹」表徵男子，猶如葡萄園(一章五節)、花園(四章十二至十六節)，以及棕樹(七章八節)都是表徵女子。

這樹在樹林中是突出的，蘋果樹在樹林中，比較百合花在荊棘

中，似乎更加獨特的凸顯。

在他的蔭下，必蒙保護，所以女子在他蔭下甚為欣喜嚐到果實，更為甘甜。一章十二節有香氣，是嗅覺所及。此處有甜味，是味覺。這些都是指愛情而言。

「他帶我入筵宴所，以愛為旗在我以上。」(四節)

他就是女子心愛的，帶她入筵宴所。《七十士譯本》與《拉丁文譯本》將動詞改為命令詞，或請求的口吻，因為下節「求你們」，此處照希臘文譯詞：「求你們帶我入……」

「筵宴所」原意為飲酒之處，可能是酒窖，存酒也是品嚐酒的地方，這或是葡萄園內看守者的小屋。酒與五穀常是主要的農產品(申命記三十三章二十八節；以賽亞書六十二章八節；何西阿書七章十四節，九章二節；撒迦利亞書九章十七節；箴言三章十節)。有時也與油相提並論。但酒是表徵愛情的。在一章四節「內室」，十二節「坐席之處」，十六、十七節「住棚」。此處又是一個飲酒之處。此處大多譯為「筵宴所」，是參考以斯帖記五章六節及七章二、七節，那裡擺設王的酒席。在聖殿中也有飲酒之處，利甲族的人決不喝酒(參考耶利米書三十五章六十四節)。

「以愛為旗」是難解的短句，因為「旗」字是有政治或軍事的意味。這字(*degel*)在民數記一章五十二節，二章二、三、十、十七、十八、二十五及三十四節，十章十八、二十二及二十五節的「纛」，就是各支派的表幟旗號。

有人猜測在酒屋之外懸掛旗幟，是標題擺酒席之處。如果照亞甲文的同義字*degelu*，可譯為「看見」(R. Gardis的獨特主張)，這裡就可譯為「他看著我，有無限的愛意。」也可譯為「意願」：他對我的意願只是愛。在我以上，説明男子覆庇著女子，表明他愛的意願。這可能是較合宜的釋義。

「求你們給我葡萄乾增補我力，給我蘋果暢快我心，因我思愛成病。」(五節)

現在女子清楚表明她的請求，但是她請求誰卻不清楚。也許是向耶路撒冷的眾女子，因為在第七節，她稱呼她們。

她的請求是否在她心愛的男子面前，還是男子在此沒有出現？不得而知。

葡萄乾有的譯為葡萄餅，可能滲入香料，為激發愛情之食物。有人認為是春藥(M. Pope的註釋)，也許蘋果有同樣的效用。也許這是與拜偶像有關，可參考何西阿書三章一節及耶利米書七章十八節，四十四章十九節。如果這是異教的背景，此處的詩意經義就不健全。以致若干註釋書根本避而不提。但詩人可能只作一番描寫，為說出愛的激情，以致情不自禁。

「我思愛成病」，這是不正常的現象，甚至成為病態的。這樣說也許是現代心理學的分析。其實此處的真義是「我因愛而感到昏厥」。有時人因愛的激情，自感有病的徵狀。

「他的左手在我頭下，他的右手將我抱住。」(六節)

這是女子的想像，她多麼渴望心愛的能擁抱著她。這也是她的要求或願望。在八章三、四節又再重複。她要心愛的那麼親近，互相擁抱在一起，不再分開。

這種擁抱是否抱著女子的胸懷呢？以致有人想像箴言五章二十節做愛的動作。或者好似西方的習俗，新郎要抱著新娘進新房的那種姿態，但通常是托著女方的背，不是在頭以下。也許與上節有關，女子因愛的激情而昏厥，男子必須用手托住她的頭，因為她已柔軟得完全無力，十分慵倦的嬌羞。

「耶路撒冷的眾女子啊，我指著羚羊或田野的母鹿囑咐你們，不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。」(七節)

這是女子的聲音，似是她的自語，但也向著她的友伴或侍候她的人一項叮囑。同樣的話似成一個公式，出現在三章五節與八章四節。

她的囑咐為甚麼指著羚羊與田鹿？羚羊指男子(二章八、十七

節），在另一處（二章十七節）可指女子（女子的胸懷）。又在八章十四節重複。母鹿可指妻子，正如箴言五章十九節所提說的。

也有解釋以羚羊指男性的敏捷與力量，而母鹿指女性的溫柔與興奮。母鹿喻女性的乳房，跳動在花叢之中。至於這可暗示神的聖名，在靈意或寓意的解釋中可以尋得。這是起誓的方式。

「不要驚動，不要叫醒……」，這好似囑咐的話，但若以誓言，就可譯為：向我親愛的，或驚動，或叫醒，還是等他自己情願吧！

在英譯本不同的譯詞，可以看出不同的解釋。「不要預先驚動我親愛的」（*New Revised Standard Version, New International Version*）；「不要驚動我所愛的男子，等他自己決定」（*King James Version*）；「不要驚動叫醒這女子，等她自己情願」（*New English Bible*）；「不要擾動他們做愛，等他們得著滿足」（Marcia Falk, *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*, 1990, 164-76）。

這也許是女子從她的愛受了阻礙而學習的經驗，是人生重要的功課，愛的真諦。這是婦女的智慧，愛有時，等候愛也有時。天下萬務都有定時（傳道書三章一至八節）。

在這段愛的對語與獨語中，說明愛本身是有一定的法則，不能勉強，也不可只在外表，這樣就不夠自然。愛必須等到自己願意，情人雙方有充分的享受。

第七節若是女子說的，「我親愛的」通常稱為「我的良人」。如果是男子說的，那是他勸導女子的友伴不可驚動他親愛的女子。

「我親愛的」，在此處是有冠詞的，在三章五節與八章四、七節也相同，但本書多處不用冠詞，如在二章四、五節，三章十節，五章八節，七章七節，八章六節。有無冠詞，意義仍是相同的。

又羚羊與母鹿都是十分溫和與怯弱的，但也會變成十分激烈與興奮，這就是情愛的特性，值得回味。

解　意

二章一至四節

《亞蘭文意譯本》以這幾節經文，解釋為以色列會眾：

「以色列會眾認為這世界之主宰，居住在我們中間，我們好像水仙花，長在伊甸園。我們的行動好像玫瑰在那花園的平原。」

猶太拉比將玫瑰花，看為愛情（*habasselet*的字根*hbh*「愛」）。以色列人說，我是蒙愛的，因為至聖者愛我，勝過七十個國家。這字的下一半是「蔭下」（*sel*）。

「沙崙」與「歌」（*shirah*）音極為相似，使人聯想海濱之歌，記述在出埃及記十五章。也有以玫瑰一字分為兩個諧音（*habūyah* & *besel*）：一個是「隱藏」，另一個是「蔭下」，以色列人隱藏在西乃山蔭下，或神管治能力之蔭下。

又有人以曠野為主角：「我是曠野，我卻蒙愛，世上一切美好的事，都隱藏在我裡面。」這是可參考以賽亞書四十一章十九節及三十五章一節。如果以土地為主：「我是地土，我是蒙愛的，所有死者都藏在我裡面」（參考以賽亞書二十四章十九節）。玫瑰開花，有善事是義人所行的，我們應該歌唱（以賽亞書二十四章十六節）。

基督教會對這節（二章一節），有不同的解釋。有的認為第一節是新郎所說的話。照俄利根（Origen）所說的，平原是耕過的田地，而山谷是未開墾的土地。前者是律法和先知所培育的人民，而後者是外邦人的居所。沙崙的平原有玫瑰，新郎為猶太人中之花朵，律法既不能使人完全，神的話不能從開花至結果。新郎又好似是谷中的百合花，這是在外邦人中的見證。在所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這花一朵呢！當他成為谷中的百合花，他親愛的也成為百合花，甚至他的鄰舍等，每人都學習他的樣式。

另有解釋將花指道成肉身之前的基督，以後她成為谷中的百合花，因為她到流淚谷，除去罪惡與污穢，正如百合花一般潔白與芳香，在被火焙之後，可作為藥物。

教父安姆白羅氏(Ambrose)認為，基督是從馬利亞童貞女腹中出來的鮮花，發出香氣，將信德傳遍天下。一朵花，雖被割下，仍有芬芳，甚至破損，香味不會失去。基督也是這樣，雖流出寶血，仍舊芳馨無比，使必死的人再得氣息，而有永生。平原與山谷都可看出馬利亞的謙卑與基督的人性。教會是童女，好似未曾耕種的田地，卻有鮮花綻開，那就是基督。

如果第一節指女子為新娘，平原為猶太的教會，以色列人則在律法與先知之下。百合花是教會在接受基督福音之後，而天主教接受童女馬利亞為聖母，是在世上最秀美最芬芳的花卉。

在第二節，《亞蘭文意譯本》註解，將此節與上節作對比。

「當我從前面的直路轉向，祂就離開了我，我就成為玫瑰花，盛開在荊棘之中，花瓣也被刺壞。這正好似在被擄時，在列國中，被罪惡的政權所毀。」

猶太拉比將這節經文指為利百加的經歷(創世記二十五章二十節)。這是以「我親愛的」改為「詭詐者」，又「亞蘭人」，拉班是詭詐的亞蘭人，詭詐如同荊棘，而拉班的女兒利百加好似荊棘內的花。

百合花在荊棘內，好似以色列在埃及為奴之家，受俗世的權勢所壓迫，卻仍有敬虔的行為。百合花受陽光暴曬而枯萎，但露水一沾，就又復甦了。以色列在以掃的侵襲似乎在世界枯萎了，但以掃的影一消失，以色列就會開花(阿西阿書十四章六節)。以掃可作羅馬解。

基督徒解經家看教會受猶太的會堂排斥，如百合花在荊棘內。荊棘也可喻為哲學的說法與政治的黨派。這也可比方內在的教會與外表的教會。童貞女馬利亞好似荊棘中的玫瑰。她屢被論斷非議，為基督釘十字架而受苦，以及她必須面對那些不信基督的猶太人。

第三節是《亞蘭文意譯本》解釋為律法的頒布。全地的主得著天使的稱頌，就是當祂啟示自己在西乃山，將律法頒布給以色列祂的子民。在祂同在的蔭下，我願望住在其中，祂律法的話在我口中如同香料。我遵行律法，就成為我來世的賞賜。

猶太拉比(*Sabbat* 88b)也將此節經文喻作以色列人熱心遵行律法，以及他們信心的承認與允諾(出埃及記二十四章七節)。以色列人好比蘋果樹，有豐碩的果實及茂繁的樹葉。蘋果樹表徵神，祂頒布律法，但列國卻不願坐在樹下。以色列人願意在這樹蔭下。甘甜的果子是指以色列人在西乃山前等候十二個月後所領受到律法的話。

基督徒的解釋，基督取了人性，就在生命的樹林中成為一棵樹，結果纍纍。人是野樹，也因此結果。基督是蘋果樹，將祂的人性分給，祂雖受試探，卻沒有犯罪。蘋果樹的果實美麗、芳香及甜蜜，是主餐時信徒可以體會，並感恩的。這果實是主在十字架上流血的功效。教會是祂的身體，因祂的血而染紅了的。

神的兒女好像天使一般，因為嚐過主恩的滋味，便知道祂是美善(詩篇三十四篇八節)。

第四節的筵宴所，照《亞蘭文意譯本》的註解，是以色列會眾領受了神的律法，加以研讀，好以愛為旗，眾目昭彰。會眾存敬愛的心表明，凡耶和華所吩咐的，都願切實遵守。

猶太拉比對這節的解釋不多，但將這短句(在希伯來文為一個字)：以愛「為旗」，數字為四十九，正是說明潔淨有四十九項，不潔淨有四十九項。「旗」字(*dglw*)讀起來音調也極為特殊。

基督徒解經對本節有很多寓意的說法。筵宴所是耶路撒冷的小樓，門徒們聚集的地方(使徒行傳二章二節)。這是神的祭壇，在那裡舉起救恩之杯，酒快活人的心，由新郎遞給他所愛的。

這也是道成肉身的奧祕，因為基督的肉身有神的道，是人心靈的美酒，思想默念永生，有聖天使飲於智慧的美酒面對面的看見神。筵宴所是天上的家，有羔羊的婚筵。

以愛為旗，這是基督的愛，照《七十士譯本》，「帶我……」猶太教會需要先知引領到基督面前，教會需要使徒的指導，引往神的奧秘，信徒需隨從教會的規律與秩序。《拉丁文譯本》作：「祂將愛排列整齊，好似軍隊出去應戰，由首領的部署，以不可抗拒的力量，就是愛的力量，攻破人心的營壘。」

二章五至七節

《亞蘭文意譯本》註解，本節思愛成痛，唯一的治癒是研讀律法：

「我聽見在火焰中有耶和華的聲音，就驚懼戰兢。最後我到摩西與亞倫面前說，你們領受了神在火焰中所說的話帶我到殿中，學習律法的話，使我從這聖言中嚐出甜味，像伊甸園中的蘋果一樣。我既已思愛成病，需要醫治。」

猶太拉比以字義來研究，葡萄乾(ʾ*ăšîšôt*)可與「火」(ʾ*ēš*)相連。火有兩種，屬天的與屬地的，成文的與口傳的。或亞伯拉罕與摩利亞的火，摩西與荊棘的火，以利亞在迦密山上的火等。此外思愛成病是指以色列人在真道上無法分辨，不得要領需要律法來澄清。

基督徒的解釋，可照《七十士譯本》：「求你們以膏油使我得力，給我蘋果吃，因為我被愛受傷了。」膏油是基督倒下來的。這是聖靈的恩典。蘋果樹下新婦坐著可以享受，這樹是十字架，基督掛在其上，好似蘋果在樹上，新婦口中覺得甘甜無窮。

「以花為支持，以果來圍繞。」這是拉丁文的譯詞。這好比一個母親將孩子們都叫到牀邊，看他們的俊美秀麗而得安慰。花象徵幼小脆弱，在屬靈生命上只在開端。果(蘋果)表徵成長與成熟。

思愛成病，好似有熱度，但是快樂的，不會消耗，而是成全，使心靈對地上的事物有所困惑，卻嚐到天恩的滋味，那就是神的愛。這是奧古斯丁的解釋，病痛促進新娘真實的健康，沒有因神的愛而受傷，就永遠得不著真健康。

新娘思愛成病，是基督用愛的箭射傷了。結果她因這屬天的愛而得以潔淨了(格哥利的說法)。

第六節他以雙手擁抱，照《亞蘭文意譯本》，解釋為四種雲，來神奇地保護以色列人在曠野：四種雲，也是來自四方的。在他們上面，太陽的炙熱，雨水冰雹都不會侵擾他們。一種雲在他們下面，好似嬰孩般被托住抱起。還有一種雲在面前導引，使他們走三日的路程到神的山。更有一種雲消滅一切毒害之蛇虫，他們就可安然領受神右手所賜的律法。

猶太拉比將左手遞給他們第一塊石版，右手是第二塊，這是兩塊法版。兩手又可指「肅穆」(*Shema*申命記六章四節)以及^{c}*Amidah*(十八項祝福)，這兩者也可指*sukkah*(以賽亞書六十章十九節神榮耀的同在)，與*mezuzah*(申命記六章九節的門框)。這就是申命記十一章二十二節：愛耶和華你們的神，行祂的道，專靠祂。

基督徒的解經，也著重這兩手。左手是神供給世上的需要，右手是神應許永生、聖靈的印記以及屬天的福分。舊的律法與新的福音。這兩者也代表理性的默想以及與神的聯合。左手代表永生之道的肉身，右手是釘十字架的主之神性。

第七節在《亞蘭文意譯本》，著重神的稱謂：

摩西奉耶和華的名，在祂面前，差探子去窺探迦南地，結果他們帶回來的，是不利的報告。以色列人在曠野遲延了四十年，摩西開口說，以色列啊，我囑咐你們奉耶和華萬軍之神以及全能者的名。你們不到迦南地，耶和華的旨意會將這些戰士最後倒斃在曠野。以法蓮的弟兄在三十年前，從埃及出來，曾落在迦得的非利士人的手被殺了。現在已四十年了，你們的兒女必須上去，得地為業。

猶太拉比的解釋，也與《七十士譯本》與《亞蘭文意譯本》相似，將羚羊改為天地之萬軍，萬軍之耶和華的名。這又指神的旨意，為族長所重視，他們也有記號，即受割禮為印記。

田野的母鹿可參考約伯記五章二十三節，也可指以色列的支派（創世記四十九章二十一節）。

在雅歌中有四次囑咐，此處以外，還在三章四節及五章，神囑咐以色列人不可反對政府，不可走向極端，不可向列國洩露奧祕，又不可勉強從分散各地歸回。

這裡勸勉的，不可驚動愛人，等她自己情願，可指以撒對以掃的愛（創世記二十五章二十八節），以及神對以色列的愛（瑪拉基書一章二節）。等她情願，神喜悅的旨意，作成救贖的事，實現天國。

這節也論以色列從巴比倫歸回（*Talmud: ketubot* 111a）。教會是田地，每個信徒都應耕種。這裡的囑咐是人人都要服侍主，此處新婦勸導所有虔誠的人，總要忍耐，神有祂美好的時候，我們不可催促。

以主與門徒在船上，那時風浪大作，門徒心急要叫醒耶穌，其實他們不必焦急，主到時候必會斥責風浪，使風平浪靜，他們最後安然渡過。可見這是信心的功課，是他們必須學習的。

綜　論

一章七節至二章七節

這首詩讀起來，有若干字義與內容是不易解釋的，參考註釋書，仍未有確定的答案，還是在猜測臆想的階段。但雅歌既是在聖經之中，應尊為神的話語，所以必須認真學習與深思。

雅歌似提示我們，要以其本身的用意來研究。當文字不能理解，情緒不易體驗，這抒情詩使人嚴肅地從人的情懷，去明白宗教的情操，而生發屬靈的渴求。當這對情人互相傾訴各自戀慕的隱情，我們聽他們彼此低語理想與夢幻，似乎明白人心是多麼富有彈性，實在不可思議。

愛有時是有阻礙的，這是需要防止的事。愛受攪擾與受阻不同。愛受的攪擾是可以寬恕的，因為常是無意的，但阻礙的，往往是出於偏見與懼怕，是必須防範的。阻礙的愛會挫敗情愛者的熱情，使他們失去生命中的信心，使自尊受傷。人是生來會愛，與接受愛。人沐浴在愛中，是最快樂，最剛強，最有創造力，最具寬容心。當我們被愛的時候，對我們個人最有自信，最有安全感。事實上當我們有能力去愛，我們就能超越自己的有限——因被造而受到的局限。愛使我們最像神，因為我們是照神的形象被造的，就能超越自我，可以無條件來愛別人。無怪乎舊約與新約的中心思想，是在聖約之民，如何去盡我們一切所能去愛神。

雅歌這樣以人間情愛的描述，卻能引導讀者進入宗教的領域，以致它被列在聖經的正典之中，必有其獨特的性質。這不是只以所羅門為作者可有這樣的權威。真理的權威在於雅歌本身的內容。

這是愛情的描述，有追求有親近，有渴求，有欣喜與憐恤，還有許多因素，說明神如何對待祂的子民。書中的愛情似無可解釋，不能臆想，有時甚至產生前後不一致、矛盾之處，卻顯示這歷史所包括的既有神的愛也有人的愛。

從失望挫折的情人眼中，可以看見我們與神的關係。這是重要的屬靈功課，促使我們深思，神與人的聯合有力的情緒，有要求但也極脆弱，有失望，卻難免怯弱。愛有時有傷害的力量，愛與被愛都會受傷，愛與被愛都會失望，但兩者有親切的連合，聽對方要說的話。

雅歌敦促觀眾，觀察兩人怎樣努力成全人間的愛，建立彼此親近的關係。這是他們情人倆要學習的，無論是對自己或對方，都需要充實。

第三首　愛的呼喚（二章八節至十七節）

這首詩是「回憶之歌」，女子在回想與她心愛的人約會，有多麼興奮的情懷。她在回憶中又加上想像。這是春日之歌，一幅陽春的景色，實在多彩多姿，充滿生命的氣息。這是二章八至十三節的內容。自十至十三節有一交叉的結構。從女子的獨語至情人的對語（十四、十五節），這是互誓忠貞的愛情。最後是女子邀請她心愛的人（十六、十七節）。

這詩（二章八至十七節），是採取交叉的結構，在開始有山嶺、羚羊與小鹿（八節），在結束有羚羊、小鹿與山（十七節）。

「春日之歌」也是一種戀慕與渴求的情懷。在本首詩的中間（二章十至十三節）。雅歌被選在逾越節誦讀，在會堂裡多年成為這節期的靈修讀物，實在是十分適宜的。這是大地回春，人心的愛情也與自然的氣象配合，本書中愛的主題在陽春的季節內，使愛更為秀麗、崇高，甚至從人間的愛情，聯想神對以色列的仁愛。

釋　義

「聽啊，是我良人的聲音。看哪，他躥山越嶺而來。」（二章八節）

聽啊，是我心愛的人之聲音，如果他還在走山路，一定有相當遠的距離，怎麼會聽見呢？可見這是女子的想像。她已切切地等候他回來。

在她的想像中，他是多麼活潑，精力充沛，神情興奮，他在山嶺跳躍而來，一邊快走，一邊又大聲叫喚，是愛的力量使他那麼急切想見她，惟恐她離去，或退縮，希望她歡然地迎著他。

他躥山越嶺。山是指大山，嶺是指小山，在重重的大山與小山的起伏之中，曲折的山路，崎嶇難行，卻不能阻礙他，他仍可飛奔疾行，只想快快來到她面前。

「我的良人好像羚羊或像小鹿。他站在我們牆壁後，從窗戶往裡觀看，從窗櫺往裡窺探。」（九節）

他這位女子所心愛的人來了，盼待良久，他終於來到，他是那麼活潑，跳躍而來，好似羚羊或小鹿。

羚羊（*Ṣebî*）就與俊美（*ṣsb* ʾ）有諧音之美。羚羊與鹿常相提並論，在律法中這二者是代表潔淨的動物。（申命記十二章十五、二十二節，十四章五節，十五章二十二節；列王紀上四章二十三節）但此處特別指小鹿，再加上另一字*ᶜoper*，只出現在雅歌（二章十七節，四章五節，七章三節，八章十四節），照後期希伯來文，指動物的幼小。所以全都譯為「小鹿」。《七十士譯本》再加上一句：「在比特山上」，與最後一節完全相同。

他來了之後，遠遠卻望不見她，他走到屋前，有一種近鄉情怯的感受。他在外面既看不到她，她一定在室內。他沒有立即進去，卻站在牆壁後，也許先定定神，他走得太快，有點氣喘，所以必須休息一下緩氣。之後他從窗櫺往裡窺探，也許他以為她在裡面看不見他。而她呢？在外面等得太久，就進入屋內。或者真得看見他，立即奔入躲起來。也許她就靠近窗邊，偷偷地在向外看。他也站在窗邊自外往裡看，一幅多麼美的愛之畫面！

這是一個愛的主題，情人的出現與退縮，又像「在」，又像「不在」，在三章一至五節還再重提這主題，雖然並不全然相同。

第十節至十三節的「春日之歌」，似為另一首小詩，加強這愛的主題，有愛的呼喚聲。

「我良人對我說：『我的佳偶，我的美人，起來！與我同去。」(十節)

現在她心愛的人終於發聲了，原意為他說話了，而且對我說，雙重的「說」字。常可在約伯記與但以理書中見到。「起來！」這是愛的呼喚，你自己起來，與我同去吧！這是請求，也是希冀，期盼女子自行跟隨他，與他同行。兩次稱呼她：「我的佳偶，我的美人」，同樣的呼喚：「起來與我同去。」所以十至十三節便構成一個交叉的形式。

「因為冬天已往，雨水止住過去了。」(十一節)

春日來臨，在這季節的更迭中，最顯著的是晴朗的氣候。冬天是與雨水相連的，通常在住棚節以後，秋收完畢就隨著有秋雨，立即進入嚴冬。在夏天常是乾旱的，那時缺少雨水。所以冬雨(或秋雨)停止後春天就來到。大地回春，有一片蓬勃的氣象。

在這陽春美景之中，是愛情最好的良辰。陽春象徵著青春，而愛是屬於年輕人的，生命在最興盛的狀況，戀愛是最美最光彩的生活方式。春天風和日暖的環境，也是情人約會相戀的境地。

「地上百花開放，百鳥鳴叫的時候已經來到。班鳩的聲音在我們境內也聽見了。」(十二節)

開花(*niṣṣanim*)在聖經中是獨特的，因為通常的形式與這字有別(*neṣ nissah*)，可參考創世記四十章十節；以賽亞書十八章五節；約伯記十五章三十三節。此處是在基本的字根*niṣṣ*加上字尾-*an*。這字的原意為「光輝」，如以西結書一章七節「燦爛」，描寫活物以光亮的形體，護衛著耶和華的寶座。巴勒斯坦的春天百花盛放，是十分吸引人的。雨水止住大約是在五月，那時才完全沒有雨水了。那時野地遍佈野花實在極為美麗，不僅色彩多樣，而且光耀奪目。

春天是百鳥鳴叫的時候，「鳴叫」也有「修剪」的涵義(*Zamir*)。古代的譯本如《七十士譯本》，希臘文其他譯本(如*Aquila*, *Symmachus*)，《拉丁文譯本》，《亞蘭文意譯本》，都作「修剪」。但猶太解經家(Rashi, Qimhi, Ibn Ezra)及現代註釋都作「鳴叫」，在植

物修剪的時間（多在七，八月），可能沒有那麼遲。照迦薩曆法（Gezer Calendar），一年有兩個月為修剪期，即收成時及收藏時，但此處是春天，在時間上並不適合。

中譯詞加「百鳥」，可能是採取早期英譯本（欽定本）。但那歌唱是否鳥鳴，並無可稽考。

照百花開放的實情，有可能指葡萄初結，那時還很生澀，呈綠色，倒是可以有修剪葡萄枝葉的過程。約瑟為酒政解夢，有葡萄樹發芽開花，上頭的葡萄都成熟了（創世記四十章十節）。成熟似在開花後不久。約伯記十五章三十三節，葡萄樹的葡萄看來還青綠，未熟而落，但橄欖樹的花卻一開而謝，所以都是開花結果的時候。再參考以賽亞書十八章四至六節，尤其在第五節，「收割之先，花開已謝，花也成了將熟的葡萄，他必用鐮刀削去嫩枝。」這是指修剪。是在開花後結果，應在夏天未到之前。如果是修剪，可能單指葡萄樹，是在春天（當然秋天又是葡萄成熟而收成的季節）。中文譯本有小字註明。

斑鳩是與其他候鳥飛返有固定的時間，斑鳩回巴勒斯坦，每年大約在四月初。牠們鳴叫的聲音有點悲戚，但這確是春天的表徵。同一個字出現在耶利米書八章七節。斑鳩、鴿子與白鶴，都守候當來的時令，牠們知道來去的定期。

「無花果樹的果子漸漸成熟，葡萄樹開花放香。我的佳偶，我的美人，起來！與我同去。」（十三節）

無花果（*pagg*）這一用詞在舊約中只在此處。照亞蘭文（*paggah*）與阿拉伯文（*fagg　figg*），這可能指未成熟的無花果。猶太拉比（*Talmud: Niddah* 47a）以無花果成長的階段喻女性。未成熟是在孩童期，漸漸成熟是在少女的青春期，成熟是已長成的女子。無花果發芽是在春天，逐漸成熟，花果呈紅色與黃色的底子。那是春天的表徵，夏天已不會遠了。耶穌所說的預言，在馬可福音十三章二十八節：「你們可以從無花果樹學個比方，當樹枝發嫩長葉的時候，你們就知道夏天近了。」無花果是時間的表徵。

無花果也是性的表徵。在猶太拉比(*Talmud Berakot* 40a; *Midrash Genesis Rabbah* 150J)解釋創世記三章七節，論善惡樹的果子是無花果，可喚醒人內裡的性意識。但是聖經裡從來沒有這樣說法，無花果確在若干異教中，作為能力的表徵。

「成熟」一詞(*ḥnt*)除此處以外，只出現在創世記五十章二、二十六節。以香料薰屍體，但無花果不作香料，因為果實本身並不香。所以有人設法在同語系的文字追尋，阿拉伯文(*ḥannaṭa*)可作「成熟」解，根據這字根那是有可能的。

「葡萄開花」只有本書有這樣的描述，可參考二章十五節下，七章十三節下。葡萄成熟後可以釀酒，酒使人陶醉。葡萄的花香是否也有令人欲醉的味道呢？

這幾節簡短的經文，已經足夠將春天描寫得淋漓盡致，各種景色琳琅滿目。

這位男子再用同樣愛的言詞稱呼他親愛的：我的佳偶就是我親愛的，我的美人，可作我戀慕的；並以愛的呼喚作結：起來，與我同去！

這首《春日之歌》也是《愛情之歌》，因為春天給予新的生命，是一種表徵，是愛所具有的。詩人慶祝春天，有許多秀麗的詩句，春天確使一切都成為那麼年青，那麼活潑。「在春天，青年的幻想輕盈地化為愛的思想。」這是丁納生(Tennyson)的詩*Locksley Hall* 中的詩句。在雅歌，這段(二章十至十三節)是一首非常動人的抒情詩，可能是描繪春天最美的詩，在文學作品中還不易找到可與它匹比的詩呢！

這是春天，自然從睡夢中醒來，百花爭艷，百鳥齊鳴，有無限的歡樂在春日。微風在歡笑中撫摸樹枝，輕柔地搖擺。樹葉也窸窣作響，卻不像晚秋時被吹落，飛舞在地上。歡樂的合唱直達雲霄，似有千萬個歌聲充沛與甜美。

在春日到處都充滿著美麗與和諧，大地的景色一切都那麼均衡，是造物者公允的分配與安排。花卉多彩多姿，各種色彩都得著那麼配

合，神真是最偉大的藝術家。在自然的美景中，不僅和諧均衡，而且有無限的豐富與絢爛，這真如詩篇六十五篇所描述的：神以恩典為年歲的冠冕，你的路徑都滴下脂油(十一節)。

春日既是一年之首，有唱不完的青春頌歌。這象徵著復興與更新，這見證了復活與盼望。春天説明神的信實，因為嚴冬過去，春天是必來的。春天證實神的恩慈，看花果逐漸茂盛，鳥獸活潑成長，神供給一切，對自然一切都應許，供應所有的需要。春天也敍述神的智慧，祂的周密設計，以及大能製作，我們會像使徒那樣呼喊：「深哉，神豐富的智慧和知識！」(羅馬書十一章三十三節)

春日的美是在千變萬化中有自然的定律。從自然看恩典也是覺察定律是固定的，生命的禍福與久暫是神使人體會永恆的真理。可見春天給我們的提示，還不只是愛情，更從人間超越至上天！

「我的鴿子啊，你在磐石穴中，在陡巖的隱密處。求你容我得見你的面貌，得聽你的聲音，因為你的聲音柔和，你的面貌秀美。」(十四節)

「我的鴿子」是一個十分親熱的稱呼，在五章二節：「我的妹子，我的佳偶，我的鴿子，我的完全人。」在六章九節：「我的鴿子，我的完全人。」鴿子是全世界公認的，象徵愛與和平。

在古代的近東地帶，若干禽鳥有愛的表徵，除鴿子外還有麻雀與燕子。中古認為鴿子的舌頭會使接吻更加富有意味，使情人的愛意，因從鴿子聯想，更為濃郁。

鴿子喜愛在陡巖之處作窩。因為那是極安全之處，不致使其他禽鳥與野獸的侵擾。但是牠們仍十分膽怯，躲在隱密處，因為陡巖也是鷹鳥的住處(約伯記三十九章二十八節)。這可使人聯想神是陡巖，是我們的保障(撒母耳記下二十二章二節)。

男子求他親愛的，容許他欣賞她的容貌。「面貌」是一般的譯詞，但涵義比這更廣，是指外貌，是多麼秀美，他就不想轉離他的目光。他也留意聽她的聲音，不僅欣賞，有音樂一般的悦耳動聽，他就想一直聽著，不住在靜心欣賞。這十足説明愛情的感受。

「要給我們擒拿狐狸，就是毀壞葡萄園的小狐狸，因為我們的葡萄正在開花。』」（十五節）

這節經義不易明白，如同一個謎，也許這本身是個謎，是情人雙方在玩弄，以不甚明顯的語句，引起對方的注意。這是女子所說的話，卻以「我們」為雙方著想的，在一章六節女子自承是看守葡萄園的，現在她仍予以保護。

有人認為這節是男聲，十節第二句是男子的話，一直說到這一節。這首句：「要給我們擒拿」是命令詞，是陽性，對男子們說的。這些人是誰呢？此處沒有交代清楚，別處也沒有補充說明，這是以謎語方式在說愛情的密碼，不可為外人道也。雙方已經互相承認，愛是「我們」的，不可或分。這是關乎我們的事，是我們的葡萄，不容破壞與摧殘。

開花是指女子，狐狸是阻礙開花的，此其一。狐狸或指實際的動物，或象徵其他事物，凡阻礙開花，不容女子發展十足女性的媚力，此其二。葡萄園指女子們，而狐狸指好色的男子們，他們應受警告，不容他們胡作妄為，此其三。女性的尊貴必須保持與保證，任何破壞的人或事物，都不容存在與活動，必須擒拿除去，此其四。不論大小狐狸，對葡萄園都是威脅與危害，小狐狸並非小而威脅不大，必須慎於防範，此其五。

「良人屬我，我也屬他。他在百合花中牧放群羊。」（十六節）

最後兩節（十六，十七節）是女聲，女子的話。此處似解釋上節的「我們」。「我們」的感覺（we-feeling）是愛情成熟的表現。

以前女子似極為羞怯，承認自己的黝黑，還保持有些矜持。現在這些都已消除，她只大膽而且坦率地承認她與他是一對情人，互相歸屬，不能分開。

這是一個「互屬的公式」〔“the formula of mutual belonging”；參A. Feuillet,“ La formula - d’appircenance mutuelle (11,16) et les interpretations divergentes du Cantique des Cantiques,” *Revue Biblique*

68 (1981): 5-38〕。在六章三節：「我屬我的良人，我的良人也屬我。」這是從「屬我」至「我屬」前者以我為中心，後者以他為中心。七章十節：「我屬我的良人，他也戀慕我」也相似。

「我的」在本首詩(八至十七節)共有九次，我的佳偶，我的美人，我的鴿子(十、十三、十四節)。這是男子稱呼女子的。女子稱呼男子的有我的良人(八、九、十、十六及十七節)。這是多麼親密的關係。

百合花中牧放群羊，必含有性的隱語，但不易解釋。大多解經家採自《拉丁文譯本》：「他在百合花中飽食。」在女子的愛中得著滿足。「他在百合花中飽享愛情」。

五章十三節，描寫他的嘴唇像百合花，也可指女子的嘴唇，那麼嘴唇與嘴唇的相合，接吻有無限的愛意。

「我的良人哪，求你等到天起涼風，日影飛去的時候，你要轉回，好像羚羊，或像小鹿在比特山上。」(十七節)

這是女子要求男子轉回來到她這裡，她正殷切地等待著他。她且忍耐地等到黃昏向晚的時光。

雖然有的解經家解釋為早晨，但「黃昏」較為準確。天起涼風是黃昏的時候。創世記三章八節，耶和華在那時散步進園與亞當夏娃交往，他們違背了他，因懼怕而躲在樹叢中。

日影飛去，是陽光褪去，日落之後的情況。夕陽的餘暉消失後，陰暗之影子似乎拖長了。那時白日已經逝去，好像歎息。原意為「呼出氣息」。譯為天起涼風，風猶如「氣」，這是嘆息的聲音。

你要轉回，求你歸回，我不想你遠去，隨風而逝，卻轉回來，與我在一起。這是愛的力量如羚羊如小鹿，在比特山結合成為一體。

比特山或指實際的地方，拉丁文譯為「分山」(split mountain)，希臘文譯為「凹」(mountains of hollow)，敍利亞譯文為「香料山」。參考四章五、六節，指女性的胸懷，但這必有性的表徵。

解 意

二章八、九節

《亞蘭文意譯本》註解，第八節躥山越嶺是指神拯救以色列脱離埃及的奴役，在時間上跳越，縮短，早蒙救拔：

「耶和華的榮耀向摩西顯現在何烈山，差遣摩西到埃及，救以色列人出來，脱離埃及的逼害。由於記念他們列祖族長的德行，使他們奴役的日子縮短。又記念他們先祖的義，他們的曾祖母好像山嶺，越過一百九十年的奴役。」

猶太拉比根據這種解釋，也以曾祖喻為山嶺。彌迦書六章二節也以山嶺為耶和華的見證(*Talmud: Rosh Ha-shanah* 11b)，耶和華拯救的日子提早了，彌賽亞預言也儘快實現。

教會以寓意的解釋來説明。親愛者的聲音是基督的言語。此節在降世之前是實況(參考以賽亞書四十章三節；希伯來書一章一節)。另一種説法是主在再來之前呼叫人們復活。

主跳躍，越過教會、會堂、外邦人與猶太人；從天上至童女的腹胎，又自腹胎至馬槽，由馬槽至約但，由約但至十架，由十架至墳墓，由墳墓至天堂。基督跳躍而來，在我們讀經中，由一段至另一段經文，經過舊約的山嶺，到新約更高的崇山。

《亞蘭文意譯本》註解：第九節男子從窗櫺窺探，是指逾越節與割禮的血：

「當耶和華的榮耀在逾越節的夜晚顯現，將埃及每個頭生的都擊殺。駕雷雨的雲，如羚羊一般疾走在我們的房屋之上，然後在我們牆壁後往裡觀看，再從窗櫺窺探，看逾越節殺祭牲的血，和割禮的血，塗在我們的門上。又從高天察看子民，吃火烤的羊羔祭牲，又有苦菜與無酵餅，就憐憫他們，不容滅命的天使擊殺他們。」

猶太拉比以此節與前節相連，神跳躍自埃及至紅海，紅海至西乃，又從西乃至將來的救贖。又有一説，聖者跳躍自會堂至會堂，從

這研經之所至另一所，為賜福予以色列，因亞伯拉罕的緣故。在牆後是神在西乃(出埃及記十九章十一節)，窺探指神的啟示(二十章一節)。羚羊也可指摩西時現時隱，為將來的拯救者。牆壁也可指聖殿的邊牆，聖殿被毀後，這牆仍舊存留(就是現在的哭牆)，神必保守。

教會的解釋，以羚羊為基督，行神蹟又忍受羞辱。牆可指我們的罪與軟弱，阻擋我們不能常見主，但主仍看顧。這似乎是同一道牆，就是希西家的面轉向那裡哀哭求神的那道牆(列王紀下二十章二節)。

這牆又是猶太人與外邦人隔斷的牆，也是隱藏基督的律法。窗與窗櫺有不同的解釋，可解為先知與使徒。先知預言彌賽亞的，有以賽亞、耶利米與但以理。

窗櫺在《七十士譯本》作「網羅」，希臘教父解釋為試探。我們雖為試探所困，卻應仰望主耶穌。祂的榮面照耀我們，囑咐我們務要壯膽，必隨時釋放我們，使我們得自由。

聖伯納(St. Bernard)論窗與窗櫺指我們必朽的身體，這些是破牆的裂縫。主在世時也有這樣的苦楚，因為祂也有肉身，祂已擔當一切的憂患。

基督受苦，有五處傷痕，這些都是窗戶，基督透過窗以愛顧念我們，看守我們。我恐怕還有許多過錯與不義，將新郎置之不理，距離得太遠。有人這樣寫成禱詞：「我心所愛的啊，求祢站在我必朽身體的牆後，我看不見祢，也不能如願地愛祢。求祢看顧我，透過我心靈的窗櫺，使我仍可認識祢，敬愛祢，我即使只能看到祢一部分就是有祢部分的形象，我還能清楚地看見祢，更真實的認識祢，敬愛祢。我從經驗中體會祢，正站在我的牆後，一直觀看窺察，盼望沒有阻礙，除了我必朽身體的牆。但這會消除，那時我可完全看見祢，好像祢現在看見我一樣。」

二章十至十三節

第十節照《亞蘭文意譯本》的註解，神呼召以色列民離開埃及的奴役：

「那天早晨，我心愛的回答說：以色列會眾們呀！你是我親愛的，自古至今，行為端正，你要起來，離開埃及的奴役。」

猶太拉比這樣解釋：耶和華藉著摩西，又藉著亞倫，對我說：「起來！向亞伯拉罕的女兒，以撒的女兒(妳為'我的美人')說：『妳是親近我，在祭壇榮耀我的。』再對雅各的子女說：『要離開！』」

這也是教會的解釋，以色列歷史的經驗足以勸導信徒起來。離開世上的逸樂，地上的事，到主面前，主基督已勝過世界。

也有解釋為天使長加百列對烏利亞的話：你是天上的使者，我親愛的，你真謙卑，我的鴿子你多麼柔順。我的美人，你何等純潔，來吧，烏利亞，來吧，夏娃已經逃離隱密處。來吧，天使已帶給你大喜的信息，夏娃雖然受蛇甜言密語柔聲的誘惑。來吧，打破蛇的頭。蛇雖傷了她，你卻壓住蛇的尾巴。來看主的使女！夏娃雖躲藏起來想逃避。她說，蛇欺騙我，我吃了禁果。但這是我心愛的聲音，鼓勵我說：起來，要有信心，要有盼望，懷著敬愛的心來！

《亞蘭文意譯本》在十一節的冬天，解釋為埃及的奴役，是神與亞伯拉罕立約中所提及的(創世記十五章十三節)：

「看哪，服役的日子好像冬天已經停止。我對亞伯拉罕所說的年月已經減少了。在埃及的苦難，好像冬天的雨水也已止息，以後你永遠不會再看見。」

猶太拉比也以冬天為以色列在埃及寄居的日子，共四百年，但雨水共二百年，為他們實際在那裡的年日。但是問題在這裡，冬天與雨水是否同一件事？答案是：雨水是實際受苦的日子，如果從米利暗出生時算起，為八十六年，因為米利暗其名的涵義為「苦痛」，參考的經文為出埃及記一章十四節，這樣的解釋是否正確？

早期教會的解釋，將這節作為福音的啟示，這就結束猶太律法的嚴格，另一方面也了結外邦偶像的罪。公義的日頭已經驅除了罪與錯謬的雨水。聖徒、使徒與殉道者都已興起，好似花卉一般，在

教會的田地上發放。冬天與雨水又可能解釋為基督的受難，祂的復活是春日百花開放的現象。

第十二節是承接上節的，照《亞蘭文意譯本》，是根據創世記十五章十三、十四節。十四節的意譯：

「摩西與亞倫像棕樹枝，在埃及地行神蹟。當他們頭生的都滅絕了，就有聖靈的聲音對你們的列祖說：『以色列服苦的回家，我已施行審判。以後他們要出來，帶走許多的財產。』我已將這事憑我所說的向他起誓，必然成就。」

猶太拉比以「花」解為得勝者，因為摩西與亞倫在埃及出現（出埃及記十二章一節），「鳴叫」作為修剪，埃及人因未受割禮與拜偶像的罪而被剪除。鳴叫也可指海濱之歌，在出埃及記十五章一至二節，以及律法，詩篇一一九篇五十四節。

在《解經集》（*Talmud: Ta'anit* 25b, *Yoma* 21a），論斑鳩為公牛（亞蘭文的字義），在深淵的上下，參考詩篇四十二篇七節。

教會採納《亞蘭意譯本》的解釋，開花指聖徒、使徒與殉道者，在教會的新田地上。修剪的時候是在約翰福音十五章所記述的，父是栽植葡萄的人，將無用的枝子剪去。信徒個人也應修剪，除去錯誤。在恩惠的日頭之下，美果得以成熟。如果仍保持「鳴唱」，是指耶穌的母親歌頌道成肉身的榮耀，也可解釋為施浸約翰在曠野傳道的呼聲。

在第十三節《亞蘭文意譯本》，將無花果譯為以色列的少年孩童，他們也唱海濱之歌：

「以色列會眾，像初熟的無花果，張口唱歌稱讚，他們已在紅海的彼岸，甚至幼小者與少年也以他們的嘴唇歌頌全地的主。主對他們說，以色列的會眾啊，我親愛的，我的美人，起來到那地土，是我向你們列祖應許的。」

猶太拉比的解經，青澀未熟的無花果是以色列的罪人，在三天的黑暗中就滅亡了（出埃及記十章二十二、二十三節）。葡萄開花是指悔

改的人而得蒙救恩。神呼召他們起來為離開曠野，神的信息賜給以色列人，是藉著但以理與以斯拉的話，也藉著以利亞與彌賽亞。

教會解釋青無花果是會堂，他們不能產生成熟的果子。教會中早期的殉道者與聖徒，是逐漸成熟的佳果。聖伯納將甜無花果解為溫和的信徒。葡萄是指熱心的信徒。青無花果是初熟的，是虔敬的信徒，雖不成熟，但有更好的果子。

這也引用先知彌迦的預言：人人都要坐在自己的葡萄樹下和無花果樹下，無人驚嚇，這是在應許地所享受的福，主希冀所親愛的，能在葡萄園裡盡力，因為主關懷全世界的救恩。

冬天的苦難已經過去，春天有新的盼望，而得力在乎平靜安穩。

二章十四至十七節

《亞蘭文意譯本》將鴿子在磐石穴中，作為以色列人在紅海的困境：

「萬惡的法老追趕以色列，如鴿子關在磐石穴中，裡面有蛇的威脅，外面有老鷹的脅逼，世界與以色列會眾四面為敵，前面有洶湧的海濤，後面有埃及的追兵，兩邊是荒野，有毒蛇侵害人。以色列民當時向耶和華禱告，神就施恩：以色列人哪，你好像清潔的鴿子，隱藏在陡巖隱密處。你要面向我而行善。讓我聽見你的聲音。在這小聖所裡禱告的聲音，我已經聽見了。你的面容因善行而秀美。」

猶太拉比論鴿子為以色列（何西阿書七章十一節）。當他們逃離埃及，好似鴿子逃離老鷹。當鴿子逃進巖穴，就面對毒蛇。在老鷹與毒蛇之雙重威脅下，鴿子開始鳴叫並展翅張翼，主就來搭救。這猶如以色列在紅海的困境。

磐石穴也可作為會幕與聖殿。聖殿有利未人的歌唱，也可指節期的朝聖者（申命記十六章十六節），他們要詠唱讚美詩（詩篇一一三至一一八篇）。

拉比又在著作中(*Talmud: Niddah* 31b)論男女的性別。男子找女子，因為女子是男子失掉的肋骨。當男女躺在一起，男子的臉朝下，女子朝上，因為女子是從男而被造的。在性行為方面，男的容易滿足，女的卻不然。因為男的是由軟土造的，女的卻由硬骨(肋骨)所造。女人的聲音甜美，因為肋骨有反振力，可發共鳴。男子由土而來，十分遲鈍。在另一段記述(*Talmud: Ketubit* 75a)，女人聲音若粗糙，可能是身體有缺陷，好似被狗咬過而有傷痕。還有一段(*Talmud: Berkot* 24a)：男子若在牀上背誦「肅穆」(Shema申命記六章四節起)，便不會有性的衝動，但令他衝動的，是女人的聲音、她的頭髮(四章二節)，以及她的腿(以賽亞書四十七章二節)。

《七十士譯本》提及的壁壘，是指舊約的律法，從此處可到福音磐石的安全保障。這是基督徒解經的見解。基督是磐石(哥林多前書十章四節)，這是鴿子的避難所，有信仰的道理，福音的奧秘。《拉丁文譯本》作城牆的洞穴，這是使徒的教訓，聖徒的典範，基督的傷處，神榮耀的隱密之奧祕。女子的面貌與聲音，是教會或聖徒的工作與祈禱。

基督呼召猶太教會轉向基督，而他們曾釘死祂。希臘的教父認為本節之下半部，應是新娘的聲音，新婦就是教會，切求看見基督並聽見(那是在基督肉身在世的時候)，可見再不需要預言的奧祕了。

在十五節，照《亞蘭文意譯本》解釋，這搗亂的小狐狸是亞摩利人，他們不滿雅各奪取以掃長子名分與福分：

「當以色列人過了紅海之後，他們為沒有水喝而發怨言。那時有亞摩利人向他們發怨言，因為以色列雅各，奪了以掃(亞摩利人的祖先)的長子名分與福分。由於以色列人忽略律法的話，以致惹動神的怒氣。可惡的亞摩利人在榮耀的雲彩底下，偷來但支派的人，把他們殺了，因為米迦的神像在他們手中。那時以色列家像葡萄園將被毀壞，幸有當代的義人，好像香膏一樣發出馨香。」

猶太拉比解釋狐狸是以色列的敵人，例如：埃及人、亞述人、亞摩利人、以東人。義者來挽救葡萄園，使葡萄發芽生長的有挪亞、但以理與約伯。

在《猶太解經集》(*Talmud:* Soṭah 12a)將本節與出埃及記二章三節相連，埃及人知道以色列有婦人生子，他們就取別的孩子，小孩一哭，以色列中的幼兒也哭，就可將幼兒找出來殺害。

教會一定不會缺少狐狸，是裡外的敵人，來毀壞葡萄園。但不要殺死他們，也不可趕出，卻將他們擒拿起來，糾正他們的錯誤，設法叫他們歸正。小狐狸究竟不是獅子或虎狼。狐狸與葡萄是修道士所注意的，小狐狸不可存在。在修道時，不可有小的隨意，以致破壞了規矩，有損紀律與秩序，所以必須有十分堅固的高牆，使狐狸無法闖入(尼希米記四章三節)。

在開花的葡萄園，自然會有豐收。主人來葡萄園，必拾取葡萄，將無用的全都倒掉。

十六節在《亞蘭文意譯本》，仍繼續論亞摩利人：

「那時以色列人就回轉悔改，先知摩西就向耶和華禱告。他的僕人約書亞裝備，就在耶和華榮耀的雲下向前，也與一些義者，與亞摩利人爭戰，耶和華咒詛亞摩利人，他們都倒在刀下殺敗。」

猶太拉比重複以色列這項肯定，他們是屬神的，可參考的經文有出埃及記四章二十二節，二十章二節；以賽亞書五章七節，五十一章四節，六十三章十六節；耶利米書三十一章九節；申命記十四章一節；詩篇八十篇二節，一二一篇四節；以西結書三十四章三十一節。耶和華為我爭戰，凡惹動神的，我都反對他們，與他們爭戰。他在百合花中牧放群羊。

「良人屬我，我也屬他。」這樣互愛是教父所著重的。我心所愛的關懷我，為我的救恩急切盼待，我關懷他，在一切的事上都順從他。

聖伯納解釋這是新婦的情緒，她愛得太熱切了，不想説些甚麼。她的喜樂太深，甚至不想説得太多。她不想多説，正好似以賽亞書七章十四節所描繪的，萬代都稱她為有福(路加福音一章四十八節)。

百合花潔白表徵貞潔，只將香氣散發給與她相近的人。聖伯納又再強調百合花為基督的誠實、溫和與公義。在百合花中牧放群羊，説明與基督奧秘的身體有分，一同受苦。神是好牧人，在神的奧祕中牧放群羊。聖經是青草地，是牧羊的好草原。

十七節的比特山，在《亞蘭文意譯本》中為摩利亞山。那裡亞伯拉罕獻以撒為祭，結果神不讓亞伯拉罕獻兒子，但讚許他的忠信。然後亞伯拉罕奉命將祭牲切開，耶和華與他立約(創世記十五章十節)。

猶太拉比將天起涼風指以色列人寄居埃及的日子減少，由四百年減至二百年。神轉回，由審判至憐憫，即救贖他們。比特意即切開，是把祭牲切開，作獻祭之用。

教會將天日指復活，日影是世界的黑夜隨日出而飛去。神轉回，為拯救外邦人。比特山表徵高傲，但主使他降卑。主卻特別眷顧崇高默念的心靈，高聳華美如比特山。比特原意為分開，猶太人與外邦人分開，信徒與迷信(拜偶像的)分開。但新郎必到新婦那裡，因為她是他骨中之骨，肉中之肉。

綜　論

二章八至十七節

雅歌中的情歌，是一首理想的智慧詩，使人看到愛情的委身，説明屬靈的交託並不是輕易的事。情侶得以彼此相親，有時未必有十足的享受，可能也令人煩燥，甚至焦慮。其中有未知、希求，及無可預見的後果。有時親近反而感到脆弱，這種無可言狀的無奈，可體驗神與人之間的交往。

聖經中有不少的記述，是在神的呼召下，有點像捉迷藏的情況。人們的信心有點動搖，他們的順服不能持久，敬拜的情懷有點消沉。交託的人需要再經試煉與建立。先知以利亞躲在洞穴；耶利米想推卻傳道的重任；約拿逃往他施；保羅在大馬色路上的躊躇，全都顯出人們總是想逃避神，不想承受神的要求。但是當我們從雅歌看到愛與委身並不堅定，我們先停留下來，想到本書敍述的率直。這九節經文看到人與人的關係，再進一步看人與神的關係。這樣的關係必須培養、栽植、維持，以及珍視的。這需要付上代價——時間與精力的代價。這是一種意願，願意常在那裡，留在那裡，要看得清楚，不可再躲藏或規避，為要培養這樣的關係。

情人是不能將愛當作自然的事，人對神也是如此。我們一定要謹慎，願意與我們所愛的在一起，用時間彼此傾談。愛情必使人尋求完全的時間與地點，可以彼此親熱，總是十分認真地要培養一種氣氛，可以交談與親近。我們留心與關切、注意與想念，只要願用上時間，一定會覺察美、愛、喜樂、豐盛、神聖，甚至在日常的生活中，有幸福圍繞著我們。孩童嬉笑的聲音，情人體貼的舉動，遠處教會的鐘聲，輕風吹拂在臉上，尤其在一日工作之後，這些體驗或感覺實在美好。還有年幼時遊伴意外來訪，一個陌生人伸出幫助的手，一個有心人的謝意，新鮮烘出的麵包，晚間盛開的花卉，這些只是一點禮物，就如在我們行經的路上巧遇上天使。我們好像雅歌二章十四節，看見那秀美，聽見那柔和，我們就會更加靠近，在我們生活中看神的面貌，聽神的聲音。

從雅歌的內容來講道與教導，不可忽略詩情。讀者應該享受詩人的用語與情緒的素描。讓情人以巧妙的言詞，感動我們的心，使我們受提示，設法明白這些表徵的言語必有特殊值得回味的意義。由此我們可以引發讀者聽眾思想神的愛。這些言語對他們有甚麼影響力？我們也許應該試著重寫神與人的愛，用現代常用的意象，來比較神的形象與我們的真相。以愛的象徵，説出我們常人的感受。讀者聽眾究竟感受到甚麼，我們與他們相比的是甚麼？這對我們又有甚麼提示？

第四首　愛的尋覓（三章一至五節）

這是一首短詩，僅五節，可自成一個單元。詩人提供讀者默想的，不是愛的喜樂，而是愛帶來的疑惑、焦慮與懼怕。他以特殊的心理見解，像給我們一面明鏡，把夜晚的夢照出痛苦忐忑的心情、恐懼失去的不安，以及急切想完全擁有的期待，這些都侵襲戀愛者的內心，給她一種沉重的感受，那是別人所不能理解的。

這裡所描述的，有十分生動的用語，「我心所愛的」共出現四次。這樣重複是著重她心中的思念（首次在一章七節）。這簡短的段落，完全集中在尋找與發現。兩次她自行說話，表達她的行動（第二節、三節）。讀原文，發現字裡行間的音韻十分美。「遊行」（第一節）與「巡邏」（第三節）都是同一個字（*s-b-b*）原意為兜圈子，繞來繞去，尋找卻尋不見。第三節「巡邏」（*hassobebim*）與「看守」（*hassomerim*）有頭韻之美（alliteration字首之音押韻）。

解釋這幾節的詩，有四種不同的見解：

一、**實意的**：女子實際因尋找她心所愛的男子，在街上尋找，既找到了，就帶他到她母家。那是在他們還未結婚的狀況。這樣說是她現在回憶追述婚前的事。但是從古時以色列社會的實況，似乎不易解釋。一個女子怎可在晚上走出外面到處遊行，她簡直被人誤認為妓女（參考箴言七章十節；何西阿書二章七節）。結婚時是女方到男家，不會是女方領男子到她母

家。還有她去問巡邏看守的人尤其不智，因為她只有自招虧損，五章七節看守的人甚至打她、傷害她，所以如果這段是實意，那是令人費解的。

二、 **禮儀的**：這是與巴力宗教的迷信有關，原是將一對戀人都當作神明，這肯定不合聖經的教訓，這樣的禮儀成為拜偶像的罪，怎可成立？

三、 **夢境的**：這只是一場夢，不是真事。但是為甚麼她會遇見巡邏的人？為甚麼她在街上遊行而找到他，帶他到她母家？解釋夢境，在釋義方面有點牽強，經文方面也無需詳加研究的必要。

四、 **象徵的**：本書原有許多象徵。這裡所象徵的是新郎與新婦的結合與完婚，但婚前，新娘難免有恐懼不安的情緒，如「夜間」，「牀上」，「尋找」，描述女子心理的狀態。象徵是三方面的。她在街上尋找，遇見巡邏的看守，以及領男子進她母家，可在註釋裡論述。在尋找中，她內心有幾個問題在盤旋：他在那裡？他迷失了嗎？為甚麼找不到他？會不會永遠失去他？他會回來嗎？

釋　義

「我夜間躺臥在牀上，尋找我心所愛的；我尋找他，卻尋不見。」（一節）

這是女子的焦慮，因為她急切尋找他。她躺在牀上，並非在牀找他，而是在牀上等候他來，但他並沒有出現，所以找不到他。

「夜間」是多數，可能是為加重語氣，夜靜使她特別想念，或深夜輾轉牀上，焦慮更深。當然多數是可指逐夜，從這夜到那夜，都看不見他，心中不免疑惑。可見愛有時是苦澀的、難耐的。

這裡有兩個重要的用詞「尋找」及「我心所愛的」，各出現有四次之多，可見這二者是主題。尋找在本節已出現兩次（第二節又有兩次）。

在牀上，是否在夢境之中呢？上述已經論述，如果不在夢境，她等來等去，他都沒有來，她只好上牀睡覺，但怎會睡著？她仍舊十分清醒。心中記掛著他，無法入睡。或者她倚在牀榻，不想睡，繼續等著他。

參考五章二節：我身睡臥，我心卻醒，這是我良人的聲音。現在她也有同樣的心情，期盼他的聲音突然來到，使她驚喜。但這裡她並沒有聽見，仍舊找不著他，仍舊使她失望。

「我說：『我要起來，遊行城中；在街市上，從寬闊處，尋找我心所愛的。』我尋找他，卻尋不見。」(二節)

「我說」是中文譯詞加上的，有這樣的涵義，表明她的決意，可譯作：我一定要起來⋯⋯這是她自勉的話。

她打算在城中繞行，四周都走遍，尤其在街市上及寬闊之處，眾人會合的廣場，到處尋找。

原來她的心上人是在牧羊的群中，情人若牧羊，應在鄉野的地方找，怎麼會到城中找呢？有人(F. Delitzsch)將雅歌作戲劇解，認為主角有三個，所羅門王與牧羊青年都追求書拉密女。在城中，是指所羅門王住處，那必指耶路撒冷。但是那時大城並不限於耶路撒冷。但那城面積不會小，因為內中有看守的人往來巡邏。

但這城以耶路撒冷佔極大的成分，因為有城中的童女稱為耶路撒冷的女子，可見聖城是作者思想之中心。在大城市才有寬闊處，廣場或大路，來往人多，到那裡找，找到他的機會較多。

前曾提到女子怎在大城的街道走，尤其在晚上，甚難想像。如果參考箴言一章二十、二十一節，七章十至十三節，八章一至四節。在街上遊行有兩種女子，一種是妓女，另一種是智慧人，都同樣吸引年青人。這是愛的追尋。

還有一個可能，她雖在夜間牀上的思念，她的決意要起來尋找，未必是立即的，不一定在夜間就採取行動。她也許等到天亮以

後才去尋找。這樣夜行的問題就不存在了。有人可能質疑，巡邏看守只在夜間，白天就不需要。也有人說，古時以色列沒有巡邏看守，也無固定的崗位，在馬其頓時期才有。這是在後期才有的現象嗎？參考詩篇一二七篇一節；以賽亞書六十二章六節，二十一章十一節。耶路撒冷城上晝夜都有守望者。

「城中巡邏看守的人遇見我，我問他們：『你們看見我心所愛的沒有？』」(三節)

看守的人是否只在夜間巡邏呢？這也是無可猜測的事。由於他看守城市，是周圍巡邏的，所以遇見女子，女子就把握機會問詢他。

他似乎是權威人物，因為他要保衛耶路撒冷城(如果這城是聖城)。這位女子可以由耶路撒冷代表，因為六章四節，她秀美如耶路撒冷。如果她是耶城，看守的人就應表徵她處女的尊貴，這尊貴就是貞操。以色列人十分重視，女子必須護衛自己。看守的人遇見她，她必須面對這事。這就使她十分緊張。她一找到心愛人，就準備完婚，而她在婚前，內心必有焦慮，因準備向他獻出貞潔。

「我剛離開他們，就遇見我心所愛的。我拉住他，不容他走，領他入我母家，到懷我者的內室。」(四節)

她剛離開看守者，就遇見他，這實在是戲劇性的情節，令人興奮。她終於找到了他，怎麼都不讓他再走開，怕又會找不到他，更怕失去他，讀者可以想像這女子如獲至寶的心情。

這到底是夢境？還是實情？愛經過挫折與阻撓之後，一定會更加珍貴，無論如何不能再失落。她一定十分緊張與歡悦。

她領他入母家，為甚麼不是父家呢？家庭是父親主事的，在父權的制度之下，女兒在父親的權威之中，帶男子去父家，要取得父親的同意。所以此處提母家，而不是父家，可說十分不尋常，何況未婚時男子是不到女方的家。

但是雅歌是注重家庭，而不注重父親，所以母家可能以家庭為

中心，而且重點在隱私與秘密，因為這是愛的性質。母家是女子帶男子祕密在一個安全與舒適的地方飽享愛情。

本書多次提說母親，在一章六節，三章四節，六章九節，八章二及五節。母親的內室是完全單獨的，創世記二十四章六十七節記述；以撒也曾帶新婦進母親撒拉的帳棚，但那時撒拉已經不在了。此處雅歌提到母親，是否有類似的情形？

「耶路撒冷的眾女子啊，我指著羚羊或田野的母鹿囑咐你們，不要驚動，不要叫醒我親愛的，等他自己情願。」（五節）

這項勸導與這句誓言，在二章七節與八章四節，都在二人擁抱時，但此處是在尋找與尋見時，可能與擁抱有同樣的激情，因為這次她找到他，就拉住他，不容他走，一定也有親熱的舉動。

比較此處（三章五節與八章二節），都是要帶他到她母親的家，情景是相似的。

歸納言之，這首短詩的美麗之處在於戀愛的心情。戀愛究竟不是一味甘甜的，這也有繁複的心情，患得患失，卻甘冒危險，堅持不放棄的決心，終於如願得償：這是需要有極大的忍耐、信心與勇氣。信心堅持到底，有勇氣繼續追尋。這些都來自愛情的力量。

愛情有時是痛苦的，但化痛苦為力量，忍耐能除去愛情的苦澀。愛情必須經得起考驗。

愛有時會蒙上一層紗幔。一時看不清楚，但存在的現實必是存留的，等掀開紗幔，一切就完全明亮了。愛非但永不止息，也永不失敗與失望。這首歌為基督徒中神祕派的人極喜愛的歌，是心靈深處的呼聲。

解　意

三章一至五節

《亞蘭文意譯本》解釋三章一節，女子在夜間尋找情人，是指以

色列人因拜牛犢之罪而失去尊榮：

「當以色列家看見榮耀的雲彩，在他們上面移去，聖潔的冠冕原賜給他們，現在也被除去，他們就陷入在黑暗之中，如同夜晚。他們要找冠冕，卻找不著。」

猶太拉比對夜與牀的解釋卻有所不同。引出埃及記二十一章十八節，認為那是指疾病。黑暗指以色列人在埃及、巴比倫、瑪代、希臘與以東(即羅馬)受奴役之苦。夜間以色列躺臥，竟忽略法律，逐夜遺忘。也有將黑夜指埃及，他們尋找摩西(參考二章九節)。

教會則著重尋找基督。會堂有如在摩西律法的牀。在禮儀的預表與隱密的預言之陰影中，無法找到主(St. Ambrose主張)。又有解釋說：教會在五旬節後早期，於耶路撒冷傳道，猶太人心硬，拒絕接受基督乃彌賽亞，以致傳福音的方向轉至外邦的異教徒。

從個人來說，人若在牀榻貪圖世俗的逸樂，或在罪的黑暗裡，人是無法找到主。人生活在安樂中找不著主，只有在逼迫中很快就找到了。有時人尋找不夠殷勤，因為主是住在無可接觸的光中，這光在人看以為是黑夜。抹大拉馬利亞在墳墓裡的牀找不到祂，因為她怎可在死人中找活人呢？可是她的尋找卻因此蒙福。

聖伯納引用約翰福音七章三十四節及以賽亞書五十五章六節，尋找主，當可尋找的時候，不要等得太久，也不可三心兩意，不認真來找，找耶穌不是找祂的肉身，不是在墳墓、在馬槽，或在母腹，只有在天上的居所。

第二節在《亞蘭文意譯本》，女子找不到她心所愛的，以色列被神所棄，神就不與他們同在。

「以色列人彼此說：讓我們到會幕去求問耶和華，祂已不再與我們同在。於是他們到城鎮、街市寬闊處，卻不能找到祂。」

猶太拉比只說，他們所找的只是摩西。

早期教會認為城指教會。地上的耶路撒冷城，是使徒傳道的地

方。他們只能找到摩西，卻找不到基督。他們在地上的城找，主在那裡曾經教導門徒(路加福音十三章二十六節)，因為主現已升到天上的耶路撒冷。但是祂在教會，仍在教會可以找到祂。街上指俗世的，寬闊處指屬靈的。兩者都有聖徒。聖經也是城中的街道，人可通往主那裡去，人在聖經中若只注重字句，是找不到主的，惟有注意精意。城只有兩座，在上的是耶路撒冷，在下的有巴比倫，有人看寬闊處為外邦人來朝聖，為尋找主，或取哲學、神祕宗教或推理的途徑。尋找主，不能在市場，因為那裡只有紛爭、不平、欺騙、怠惰、偷竊與拜偶像的事。

《亞蘭文意譯本》把第三節中在城內巡邏看守的人，視作為摩西、亞倫與利未人：

「以色列會眾說：摩西、亞倫與利未人，在會幕看守神的聖言，他們圍繞會幕來找，我就問他們耶和華恩惠的同在已經離去，摩西說，他要升入高天求耶和華，神或會赦免你們的罪，再來住在你們中間，像先前一樣。」

猶太拉比將城中的巡邏看守者，作利未支派，根據出埃及記三十三章二十七節，心愛的人是摩西。

教會解經，根據《亞蘭文意譯本》，認為摩西及亞倫看守以色列。教會的守望者為歷代的神僕，有族長、先知、使徒、教師，參考以賽亞書六十二章六節；耶利米書六章十七節。聖伯納稱讚守望者，當我們睡覺時，他們卻忠心守長夜。他們守望禱告，覺察仇敵，預先輔導，拆穿詭計。也有人認為守望者為天使，護衛教會與信徒。整節可能應用於外邦教會，要查詢哲學家及異教祭司：他們曾否見過主。他們不能回答，猶太教會也查問聖城的人有否見過主，他們也無從回答。若不是耶和華看守城池，看守的人就枉然儆醒(詩篇一二七篇一節)。

《亞蘭文意譯本》把第四節中的母家作為會幕，內室作為教導律法的教室，摩西與約書亞為教師：

「不久，耶和華的怒氣轉消，祂命令先知摩西建造會幕以及約櫃，約櫃就是祂的同在居住之處。以色列人獻祭敬拜，並在內室學習律法的話，摩西與他的幫手嫩的兒子約書亞教導他們。」

猶太拉比論我心所愛的，認為是指但以理，他留意牆上的字，為向伯沙撒宴會中提出嚴責。

教會的解經，有若干隱密的意義。「我剛離開……」，「剛」就是不久，我們不久就可尋見主。我們得認識神，也不需長期等候，付上極大勞苦的代價。祂可立即看出尋找者的熱心。信條概括救恩的奧祕，很快就可明白。相對於永遠的榮耀，苦難只是至暫的(哥林多後書四章十七節)。

離開他們，就是學習律法，完成學業之後，就可遇見我心所愛的主。

「母家」可指會堂，因為教會是會堂以後的發展，似為教會之母。拉住心愛的，是指熱切的祈禱，惟願神憐憫會堂。「母家」也可指教會，是信徒之母。加拉太書四章二十六節：那在上的耶路撒冷，是自主的，她是我們的母。基督自己住在信徒的心靈，參哥林多後書六章十六節。

抹大拉馬利亞在夜晚找不著主，所以清早去膏抹耶穌，在墳墓她就問詢天使，離開他們後，就找到她心所愛的主。她不讓主離開，直到主囑咐她將復活的信息帶到耶路撒冷。在教會日曆的禱告書中，有抹大拉馬利亞的紀念日，這是第一段經課。

第五節與二章七節一樣，《亞蘭文意譯本》作為摩西囑咐以色列的話：

「當七個國家聽聞以色列將要攻取他們的地，他們就砍樹，將水源堵起來，棄城逃離。聖者是可稱頌的主，對先知摩西說：我已應許你們的列祖，領他們的兒孫來攻取這流奶與蜜之地。但我先帶他們的百姓在曠野四十年，使我的律法得以進入他們身內，同時使罪惡的列邦都消滅。摩西就這樣對以色列人說：以色列人啊，我指

著萬軍之耶和華與以色列的大能者囑咐你們，四十年曠野的漂泊未完成以前，不要擅自進入迦南地。耶和華的旨意必將當地的居民交在你們的手裡。你們必經過約但河，攻取這地。」

綜　論

三章一至五節

現代心理不易接受雅歌中愛情的曲折情事，一時看見那男子，一時又看不見他。女子的感受也是這樣。愛情似乎進行得很緩慢，常有挫折與阻礙，我們很不習慣，也沒有忍耐。這兩口子究竟有甚麼問題？為甚麼愛一直沒有完成？我們會這樣疑問。現在那女子終於拉住她心愛的人，帶他到母家，在那裡他們的愛情可以完成了嗎？

這是傳道與教師所需要的信息，他們用雅歌來強調忍耐的美德、遲延的智慧，以及互相鼓舞的喜樂。這是一種理想，對愛情的親密，可有新的發現，新的建立，這樣就有慶祝與歡悅的心，是身心兩方面。有的教會文化完全否認身體的接觸與交往。但雅歌對身體卻有嚴肅的態度，因為我們不是只有身體，也有心靈。愛情如果只是身體的吸引，這樣的關係不能持久，所以雅歌常以對語傾談，謎語暗示說明，我們多麼需要學習談話與聆聽，這是互相的事。

凡存心從情歌轉向神學的見解，就能明白神的性格，屬神的人本質，以及信仰的內容(如恩典、憐憫、自由意志以及權能的愛)。千萬不要忽略人是需要生命與愛。還有一件事我們能夠學習的，就是在交往中，有的表達只是透過無言的姿態與動作，我們也得「聆聽」。

這位尊貴的女子，為尋找她失去的戀人，有很積極的處理。她甚至冒險，於生命與名譽都不顧慮，為的要找到他(三章一至三節)。她是一個女性，她的某些行為是當時文化所不能接受的，但

她並不畏縮。她知道她必須找到他，跟隨他；她知道甚麼是屬於她的，她必須找到這戀人。愛催促人伸張、超越我們的疆界，越過我們狹窄的自私，超過我們舒適的範圍。愛鼓勵我們冒險，採取不同的想法，不同的生活，不同的作為。

愛的能力使我們更像神。這是說我們能格外的伸張，達到我們所心愛的。尋找戀人，使我們以信仰的眼光來看，愛是多麼尊貴。當你找到愛，你必全力來保持。神是愛，祂造我們，使我們能夠接受與給予愛。

雅歌提示我們，在我們生活中，要有準備行經愛的崎嶇旅程，上高山下低谷，戀人必須有極大的忍耐，與彼此信託的委身。愛必須尋求、努力及掙扎。愛侶有時會離開臥室，掙脫擁抱，那必須追回，尋回，帶回。其實那還不只是人間的愛，也是人與神的關係；親近親密是需要栽培的。這並不是出於自然，也不是承受而得，無需努力而有的。人與神相交也是如此。

第五首　愛的觀瞻（三章六至十一節）

這首詩在本書中，似為一首插曲，與上下文不連貫，上文是描寫女子的尋找（三章一至五節），下文是對女子的讚賞（四章一至七節），兩者沒有關聯。只有十一節向錫安的眾女子說話，似與上文的合唱相似，錫安的眾女子也就是耶路撒冷的眾女子。

在本詩中有三大特點：第一點，事物的描述是獨特的，提到從曠野上來的人，詩人以詢問的口吻：是誰？真是不知道是誰？第二點，有十分濃厚的宮廷色彩。第三點，在用語與描繪上似極為誇張。在十一節的場合是婚禮。這既是宮廷的，又提所羅門的名，這該是所羅門的婚禮，有婚禮的行列，極盡富貴的能事。背景是否所羅門迎娶埃及的公主？參考列王紀上三章一節。但對新婦並無指明與描述，是否對所羅門與異族通婚不是那麼熱心？參考列王紀上十一章一至八節。

如果這是插曲，選自極古老的詩，為說明婚禮的盛況，那麼這與雅歌的情節並無相連，也許這是女子可嚮往的，在想像中觀瞻，有極大的憧憬。可資參考的有詩篇四十五篇，這大概不是所羅門迎娶書拉密女，雖然有人以戲劇的解釋，認為三個主角，男方有所羅門王與牧羊青年。

釋　義

「那從曠野上來，形狀如煙柱，以沒藥和乳香，並商人各樣香粉薰的，是誰呢？」(三章六節)

在首句，次序是：這是誰？指所羅門王嗎？還是指這個行列。「誰」也可譯為「甚麼」。這是甚麼？是華轎嗎？還是指六十勇士強大的隊伍？

如果經過曠野，可能來自遠處。在埃及迎娶公主，要長途跋踄，在曠野有灰塵滾滾，好像成為煙柱，經過曠野(甚至從耶利哥至耶路撒冷，也有曠野的路)。這行列走過，也成為煙柱，十分顯眼。

如果是塵土，為甚麼描寫成煙柱呢？塵土揚起好像煙嗎？還是有點燔的香？這二者都有可能。

誰？如果指人物，必是男的，但八章五節，也有類似的問題，也是從曠野上來的，既是靠著良人，必是指那女子；即指新婦。

此處是一個行列，中心的人物是新郎，焦點是華轎。不僅景色可以瞻望，而且香氣能夠嗅聞。香料原為獻祭之用，可參考利未記二章一、二、十五及十六節以及撒母耳記下六章十三節。主要的香料是乳香、沒藥，再加上香粉，是國際貿易的商品，所以是商人所攜帶或運來的。這些是為點綴這行列的，尤其是那華轎的。

「看哪！是所羅門的轎，四圍有六十個勇士，都是以色列中的勇士；」(七節)

所羅門的轎，可能坐著的有新郎與新婦。這轎不僅供人乘坐，也可供人休息與躺臥，因這字也有譯為臥牀的(*mittah*)。

但是現在的注意力是在勇士，因為他們是侍衛王的，在大衛時是有三十個勇士(撒母耳記下二十三章)。這裡是加倍，為防備夜間有驚慌(下一節)，甚麼驚慌呢？此處沒有說明，或指野獸，更可能是強盜或異族的侵略者，趁著黑夜來偷襲。

「手都持刀，善於爭戰；腰間佩刀，防備夜間有驚慌。」(八節)

這些勇士是戰士，善於應戰，擊退敵人，也會備戰，不容侵略或掠奪。勇士們護衛，不但保證安全，也增加氣勢，有威武的派頭，顯明王的威榮。

「夜間的驚慌」有一說，是指鬼魔的侵擾。鬼魔對婚姻的擾害，聖經中並無明確的記載，但在次經中(*Book of Tobit* 3:7ff)有所論述。猶太傳統，在新婚三天內不會行房，為了防止鬼魔。詩篇十九篇五節描寫太陽好似新郎出洞房，表明新郎受威脅的時候已經過去。婚姻結合的行為可以完成，所以歡樂地從洞房裡出來，親友們在外等候，看見新郎安樂，也高興萬分。

詩篇九十一篇五節：「你必不怕黑夜的驚駭，或是白日飛的箭。」

「所羅門王用利巴嫩木，為自己製造一乘華轎。」(九節)

華轎(ʾ*appiryon*)與七節的「轎」(*mittah*)並不相同，後者是指動的，而前者似乎有車輛，可以推行的。二者真實的區別，仍為經學家的不同見解而爭議。「華轎」一字在此處唯一的用字，在舊約其他章節並無出現，所以無可比較與參考。

這兩節(本節與下節)是描述這華轎的構造，似有表象的涵義。既是表象，就可找到寓意的解釋。所以此處除描述榮華之外，似無特殊的意義。

「轎柱是用銀作的，轎底是用金作的，坐墊是紫色的，其中所鋪的，乃是耶路撒冷眾女子的愛情。」(十節)

轎柱是指轎腳？還是支帳蓬蓋的楨子？或者兩樣都有，金銀大概不是全部的質地，而是包裝在利巴嫩木上。利巴嫩木一定是堅固的上選材料，這樣就更增價值。

坐墊是紫色的布，布染成紫色，表明這是尊貴的。紫色原是大祭司衣袍的顏色(出埃及記二十八章五、六、八節)。這也可象徵帝

王之尊。在歷代志下三章十四節，紫色、紅色與藍色的綫和細麻布織幔子，在其上繡出基路伯來，可見紫色象徵的重要。

其中所鋪的乃耶路撒冷眾女子的愛情。「愛情」是難解的，鋪的是愛情，這是象徵嗎？所以經學家認為，以根據《七十士譯本》較為合理，因為這字(*agapen*)可作形容詞或副詞。如果是形容詞，這可能是一種愛的禮品，由耶路撒冷眾女所呈獻的。「愛情」也可作副詞(或疏狀詞)，譯為「可愛地」，由耶路撒冷眾女子可愛地來裝飾。

如果將經文略事修訂，可改為「黑色」，所以紫色以外，還有黑色可以裝飾坐墊，由耶路撒冷眾女子所作的。另一修改是根據阿拉伯文，作「皮革」(G. R. Driver, "Supposed Arabians in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature* 55 (1926): 101-120)。

「錫安的眾女子啊，你們出去，觀看所羅門王，頭戴冠冕，就是在他婚筵的日子，心中喜樂的時候，他母親給他戴上的。」(十一節)

錫安的眾女子大概是與耶路撒冷的眾女子同義，但在雅歌是獨特的。聖經中有稱謂：「錫安的眾子」(耶利米哀歌四章二節)，這可能為著重耶路撒冷城的人格化，為鼓勵她們觀瞻這盛大的婚禮。

婚筵是在婚禮之中，但原意只是結婚或婚禮，結婚的日子為心中喜樂的時候。「結婚」這字是舊約中只在此處，而且是雅歌中唯一提説的，愛的結果必是完婚，這是可了解的(*ḥṭn* 應是*hethunathi*，專指婚姻)。

所羅門王頭戴冠冕，這冠冕必是王冠，但是此處所羅門不是君王，而是新郎的身分。這也是猶太對新郎的尊重。這冠冕是用花草扎成的，可説是花冠，尤其是鄉村的婚禮中，新郎有這裝扮，表示快樂。可參考約伯記十九章九節。

以所羅門的生平來看，在他即位的事上，有他母親的參與。以這傳統，此處婚事必有其母后贊同。

「所羅門王」這稱謂在此首詩中提了幾次，這可有兩種解釋：一種是所羅門王的婚禮，或君王的婚禮。因在列王中所羅門王最為尊

貴，故用他名為準。另一種說法，「王」是新郎的尊稱，這是古代中東的習慣用語，以「君王的婚禮」為雅歌的插曲，似乎為說明婚禮在形式上可以鋪張，但豐儉原無一定標準。最重要的，這是喜樂的事。

解 意

三章六至十一節

第六節描述列國的人之驚呼，因為以色列人從曠野走來，這是已經顯明出來的。這是《亞蘭文意譯本》的註解：

「當以色列人從曠野上來，跟嫩的兒子約書亞過約但河，列國的人就驚呼起來：以色列人真是選民，從曠野上來充滿了香料，發出的香氣，馨香無比。這是因亞伯拉罕在摩利亞山上耶和華面前敬拜祈禱，又有以撒的義，被綁在聖所的祭壇上，可稱為香祭山，就有神蹟發生。還是雅各與天使摔跤，一直到黎明，得了勝，他與十二個支派都蒙了拯救。」

猶太拉比的解釋為：曠野是以色列升高與降下(參閱民數記十四章三十五節)。在曠野有了律法與會幕，公會與祭司，又有利未人以及君王先知。煙柱是在曠野漂泊時，以色列人所看見雲柱與火柱。香料中沒藥指亞伯拉罕，乳香指以撒，商人的香粉指雅各。「誰」是指女性，指亞倫妻子。一天有五種喜樂：她的小叔(摩西)作了王；她的兄弟(拿順)作官長；她的丈夫(亞倫)作大祭司；她的兩個兒子是大祭司的副手；她的孫子(哈尼拿)，作祭司受膏為領導戰士。她的喜樂變為憂傷，因為她的兒子被殺，她就成為煙柱。

按教會的解釋，問題是向猶太教會的族長，看異教徒從曠野上來，是外邦教會，或是向天使說的，信徒靠主在靈性上更為進步。教會是聖潔的，但在世界的曠野，流浪在外面。幸而她的丈夫沒有離棄她。她常努力起來到主那裡去，因為她愛主。煙柱是那信徒除去不良的習慣與俗世的財富，而有美名的芳香與心靈的喜樂。沒藥

是指肉體的死，乳香是禱告的純潔，前者取死是因世上罪惡的逸樂，後者是燃燼心靈的香爐，以神愛的火，放在德性的煤炭上。香粉是別的美德，是信心的善行，不是整體的，而是分散的，呈粉狀，廣施與眾人。煙柱的「柱」字(*timerot*)與棕樹(*tamar*)字形相同。棕樹樹葉豐茂，結果纍纍，棕樹在風前決不彎下，表明得勝。所以教會從小處做起，直達雲霄，展開常青的枝葉，在世界擴大，生產力強。雖遭逼迫，仍可屹立，決不動搖，好似紀念碑石一般，紀念主勝過墳墓的大能。

天主教解釋從曠野上來的是聖母，有一枝出自耶西的本，為選民所尊重。她有香氣芳馨無窮，發散出去。

在《亞蘭文意譯本》，解釋三章七節所羅門的轎，是指聖殿，六十個勇士，是六十個字，為亞倫祭司的祝福語，記載在民數記六章二十四至二十六節：

「當所羅門王建造耶和華的聖殿，耶和華的話如此說：這殿何等可愛，是大衛的兒子，所羅門王的手為我而造。這是何等美好，祭司站在這裡，舉手祝福以色列家的人，有六十個字的祝福語，傳給摩西。這祝福圍繞著他們，好似高大的堅牆，使一切以色列的勇士得力剛強。」

猶太拉比也隨從《亞蘭文意譯本》，將六十勇士作為六十個字，為祭司的祝福語(民數記六章二十四至二十六節)。再進一步將這數字作為祭司與利未人的分班(兩班各有二十四人，再加以色列十二支派，可參考歷代志上二十四，二十五，二十七章。也有將六十作為公會，核計從埃及出來二十歲以上的青年，有六十萬人(民數記一章四十六節)。

教會解釋所羅門的轎代表教會，聖徒必歡喜擁抱和平的君。六十勇士為傳道人以傳道教導來維護教會。六十可分為十與六。六指神創世六天，十指葡萄園主人給工人的工資。大衛有三十個勇士，只指猶太的教會。所羅門所管理的有猶太人和外邦人，所以需要六

十勇士。六十勇士備有聖靈的刀劍，為保護信徒心靈的思想與意志。六十是指五官為理性，六官為至高的意念，為順服神遵行十誡，堅拒惡者之試探。轎也可作十字架，教會為新婦，也在轎內休息，在轎外有勇士禦敵。轎又可指聖母的腹胎，勇士為族長、君王、先知，在主降生時由天使護衛。轎也可指聖經、祈禱以及墳墓，有猶太人守衛，信徒必在天上的福樂之中。

第八節照《亞蘭文意譯本》，將刀作為律法，善於爭戰是以精通律法，而且遵行的人，又有割禮為證，像刀一樣，防備夜間的驚慌：

祭司與利未人，和以色列的眾支派，緊抓律法的話語像刀一樣。轉動自如，勇士們善於爭戰，各人在肉身上都有割禮的印記，如亞伯拉罕他們的祖先受割禮，就有力在腰間佩刀，不怕黑夜的危險。

猶太拉比認為勇士持刀善用，可參考出埃及記十二章四十八節。男丁若未受割禮，不得吃逾越節的晚餐。每人必須持刀，都受割禮。摩西就行割禮，由約書亞給他們喝止痛的飲料。

黑夜的驚慌是因人犯罪，對任何人都有懼怕心理。有許多例證可援。所羅門在犯罪以前，可以管理男女的歌唱者，犯罪之後，只有男女的鬼魔。他需要有六十勇士來保護他，因為他內心甚為驚懼。

在《猶太解經集》(*Talmud: Gittin* 68b)提到所羅門的母親拔示巴，她常輔導所羅門與其他人不為鬼魔的威脅而懼怕。所羅門以戒指驅鬼，因為戒指上刻著神的聖名。所以所羅門不必懼怕，但他有勇士，仍須佩刀，隨時準備，防備夜間有驚懼。

教會解釋刀為聖靈的寶劍，指聖經。他們不但有刀，而且必須持刀。要認識神的話語仍嫌不足，必須切實遵行，但熟悉聖經的人有刀，如果他忽略遵行，他就沒有持刀，不善於爭戰，就無法抗拒試探。

屬靈爭戰的武器，應有兩把刀，如路加福音二十二章三十八節。刀在手裡是為對付惡魔，另外腰間有刀為對付肉體的情慾。這刀也象徵神的愛。勇士佩刀，是聽命於首領，正如詩篇四十五篇三

節所說的。刀也是十字架的標幟。夜間的驚慌是惡者的侵襲，會來自各方，必須謹慎嚴防。

第九節與第七節相同，《亞蘭文譯本》將所羅門的轎解釋為聖殿：

「所羅門王建的聖殿是有約櫃，用利巴嫩木，再以純金包起來，甚為尊貴。」

猶太拉比將華轎解釋為約櫃。按解經集(*Jerusalem Talmud: Ketubot* 26b)解釋：華轎有幔帳，裡面坐著新娘，在行列之中。

猶太人解釋為聖殿或會幕的；基督徒就作教會解。基督道成肉身作為華轎，教會就抬著走在行列中，是人們擁戴基督為王，為勝利者。利巴嫩木是指聖潔、真理，以及救恩，聖徒蒙保守(有時利巴嫩也代表高傲，參考詩篇二十九篇五節下)。我們該明白，教會本來是罪人與拜偶像的人悔改重生而組成的。早期基督徒的評論(Theophilus of Antioch約在主後190年左右)：利巴嫩木是預表摩押人路得，利巴嫩是在聖地的邊界，可說在聖地以外，所以說明基督的肉身是採自外邦人與猶大人。利巴嫩木也可說是十字架，有外邦的成分，基督願死在羅馬的處刑之下，而不是猶太人的刑罰。轎又可代表童貞女，所羅門王位代表救主，主在身心都是聖潔的、沒有瑕疵的。

第十節在《亞蘭文意譯本》，將轎柱作為約櫃，座位是包金的：

「摩西完成會幕之後，就將約櫃放好，成為世界的柱石，在約櫃裡有兩塊石板，是摩西藏在何烈山，這是比煉過的銀更寶貴，比純金更美。他又用藍色與紫色的幔子裝上。在基路□伯之間有蓋，是耶和華的同在，祂的名就住在耶路撒冷，在以色列全地諸城之上。」

猶太拉比就將轎的部分說明。裡面以愛為墊，這是律法的功用，使義者學習與遵行。這是表明神的同在，無論是在聖殿，或在世界。

教會經學家認為銀柱為聖靈的恩賜，為基督所賜的，金板是基督最純淨聖潔的心靈。紫色表明祂受苦受難。坐墊鋪的是祂的愛心，童女馬利亞為肩負基督，是金的轎底，有熱切的愛，使她懷孕生子，就是神的兒子。嬰孩救主就倚在她的胸懷。紫色是代表她憂傷的心為承受愛子的苦難。她對軟弱與受苦的聖徒給予極大的愛。這些聖徒是耶路撒冷的眾女子，在巴比倫被擄的人群中。

《拉丁文譯本》解釋華轎為有餐食的涵義。餐盤為聖經，木料代表先知使徒與傳福音的。銀為外表的話，金是內裡的涵義。紫色布是基督受苦的意義，這布蓋在盤子上。食品十分豐富，有聖靈的果子：和平、忍耐、喜樂及仁愛。鋪的座墊是愛，以不同的方法說明基督的愛。有人就將這一節指修道隱居的生活。

第十一節所羅門王在結婚佳日加冕的事，在《亞蘭文意譯本》，以此作為聖殿奉獻典禮的慶祝：

「當所羅門王來為聖殿行奉獻禮時，有人出來宣告：以色列全地各區的居民哪，你們都要來。錫安的民哪，你們要望這榮耀的冠冕。以色列家要在所羅門王奉獻聖殿的日子加冕。大家都要歡樂，慶祝住棚節，為時十四天。」

猶太拉比將所羅門王預表神，神是創造日月星辰眾光的。這創造實在完美。關於所羅門加冕應是由他母親作的，但是聖經沒有記述。若以此指會幕，意義是充分的。冠冕有不同色彩的寶石，會幕也有藍色、紫色、紅色，又有細麻布。以色列在西乃的時候，是他完婚的日子，他好像新郎一般。心中喜樂，接受律法(詩篇十九篇九節)，到聖殿去慶祝。

《猶太解經集》(*Talmud: Ta'anit* 26b)說明這大日是律法頒布的日子，心中喜樂必想重建聖殿，所以這比亞筆月十五及贖罪日更為歡欣。耶路撒冷的眾女子穿上借來的白袍出來。這些衣袍已經洗淨，她們在葡萄園跳舞，並向青年人宣布，睜開眼睛，為自己選擇對象。

基督教會認為錫安的女子是教會的信徒，天上的國民與天使一同歡樂，在平安中思念神的榮耀。她們要從世上的憂慮中出來，仰望心愛的。所羅門王是和平的君，代表基督，從母親接受冠冕，這是道成肉身，以肉身為冠冕。他的婚期是道成肉身的時期；祂喜樂，因祂救贖世人。這一節是描繪基督受死，人應看的是荊棘的冠冕。祂的母親代表會堂為祂加冕，但祂迎娶的是教會，是得贖的一群，從魔鬼的權勢下救出來。所以要出來，脱離不信的罪，承認祂受苦是以人的身分，其實祂是唯一的神。

綜　論

三章六至十一節

雅歌對已婚的人，是回憶愛的理想，那時二人都仍是那麼天真質樸。新婚的日子真是心中喜樂的日子。在未婚的人，那是愛的憧憬，因為有一日二人互誓忠貞，一個人生活必須與另一位(獨一的那位)共同結合。這是男女雙方彼此順服，毫不保留地交託，讓對方檢驗與治療。我們要讓兩個生命完全融合，成為新的一體。雅歌中的戀人使我們看到愛的熱切、激情及理想是真實的，可以成全的。

在聖經中，婚姻是最崇高的隱喻，來説明神與人的關係。舊約的先知——何西阿、耶利米、以西結——以及別的神的僕人，用愛情婚姻來表徵親密與熱心，來解釋耶和華與以色列聖約的連結。以弗所書就是以婚姻來説明基督與教會，這是一種奧祕(以弗所書五章二十二至三十三節)。耶穌自己也以婚筵來象徵天國的來臨(馬太福音二十二章)。婚姻可表徵神與人的關係，因為男女的結合必須以信實與同心生活。這是兩個人最密切的連結，互相學習恩慈與寬容，恒久與順服。這些情歌使我們體會愛情將兩個人連結，多麼天真純潔並熱切。戀人的幻想令我們思想，這樣實際的結合，是多麼傻勁，不能想像，甚至超自然的。往往在婚禮之後，經年來，激情已經淡化，真正的愛才會逐漸顯露出來。

在結婚後，雙方都有機會來看清對方，這是以前所沒有的，在婚姻之外，與別人共處，不會有那樣真切的認識。如果住在父母的家，是不會對婚姻有適當的準備。婚姻在互誓忠信之後而有的連結，在真正委身之中，個人才可以看見對方的心靈與心理，所看見的是赤裸的對方以及他(或她)的弱點。於是他就會處理她的損傷，而且加以護理。婚約的誓言就是為實現這種努力而需要的，因為這是一種意志力與行動，那是比兩個脆弱的人互相防範好多了，因為這樣乏味與厭煩的事是很難防止的。外表的吸引也許會把雙方帶在一起，但真正保持他們長久地結合，必定是超自然的吸引，那就是真正的愛。

一個人與另一個人以誓約在一起生活，簡直是太不迷人，太嚴格，太苦惱的事。但這卻是最不尋常的努力，是人所要積極從事的，這實在是奧祕！

第六首 愛的對語（四章一節至五章一節）

這一首詩是雅歌新的段落，與前三章並不十分聯繫。與以下的篇章也不十分銜接。這首詩其實可分為三小首。第一小詩是男子讚賞女子體態之美(一至七節)，第八節為連續，是一個邀請。第二小詩是戀慕之歌(九至十一節)。第三小詩是花園之歌(十二至五章一節)，這裡是戀人的對語，女子顯然接受他邀請，她在回應中也邀請他走進花園來。

在愛的對語之前，是愛的獨語。男子一直讚賞不已，主題是「新婦」一詞(八至十二節，五章一節)，其他是在十節：「何其美」，十、十一節「香氣」，重複的是「我妹子」(九、十、十二節，五章一節)，「香料」在十、十四、十六節，五章一節(中譯詞在十四節不明顯)，「果品」原意為香料，和「園」在十二、十五、十六節，五章一節。

男子是牧人，用自然的景色來描繪，以花卉、果實來形容女子的美，又以基列山的美景為喻，實在很美。這是一首讚賞之歌，讚賞對方的美，與敍利亞的婚歌相似(統稱為*waṣfs*)，在雅歌中共有四首：四章一至七節，五章十至十六節，六章四至十節，七章一至九節。除五章那首之外，都是讚賞女子的，此處第一首，十分美，而且具有東方特有的審美觀，這是聖經中其他部分都沒有的，只在本書有獨特的描繪，秀麗非常。

釋　義

(一) 秀麗真完美(四章一至七節)

「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼在帕子內好像鴿子眼。你的頭髮如同山羊群，臥在基列山旁。」(一節)

男子對戀人先作讚賞的驚嘆：我親愛的，你實在太美啦！提了兩次，重複是為著重，直譯出來：看哪，你真美！看哪，你真美！然後他進一步逐樣來描繪，讚揚她身體的每一部分，由臉部至頸項，再至胸部，都是完全的美。這是十分典型的詩體，阿拉伯文稱之為*waṣf*，讚賞愛人的身體之美，是一種戀歌。

先提眼睛，因為女子的美可以由秀慧的眼表露出來。可參考本章九節，六章五節；箴言六章二十五節。

眼睛像鴿子眼，在一般的觀感中，鴿子眼不大，但據說敍利亞的鴿子，眼睛大而明亮，閃爍有光，楚楚動人。從表徵來說，這是溫柔與良善。

在帕子內，帕子是裝飾，將臉部遮起來，但若隱若現更加誘人，更加顯得嫵媚可愛。帕子在《七十士譯本》作「嫻靜」，眼睛會說話，但無聲勝有聲，使人看了更加陶醉。

其次描寫頭髮，如同山羊群，山羊是黑的。她的秀髮漆黑，象徵青春健康與活力，如羊群，表明多且濃密。臥在山旁，是羊群經過一番洗滌，所以就很亮麗。頭髮黑而且多，豐盛又光澤。這是站在女子的背後來欣賞，在微風的吹拂中，秀髮會有些飄動，更好似羊群在山邊那樣移動。「臥」字未必是靜止的，《七十士譯本》作「走上」，也在另一譯本(*Symmachus*)作「出現」。

在基列山旁有泉水，羊群在泉水旁洗滌，起來在山邊十分清潔，這是牧人們在剪羊前洗淨羊兒，可見描寫女子的長髮披下來，整齊又清潔，十分光彩。

「你的牙齒如新剪毛的一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。」(二節)

牙齒潔白整齊，是這裡的描述。這些好比新剪毛的一群羊，洗淨上來，特別乾淨潔白。剪毛有兩種情形。有時先洗後剪，也有先剪後洗，不洗，羊毛就會有點黃，而且不夠乾淨，洗完了便顯得十分光潔。雙生是一個極美的描寫，表明均衡，所以在四章五節兩乳，也用這個字，兩邊都均衡，大小適宜，七章三節也是相同。通常來說，羊很少雙生，雙生既不尋常，更顯尊貴。牙齒上下排都整齊而且完整，沒有掉落而顯缺陷。牙齒整齊，又潔白可愛，確增加極大的美容，為男子所注意與欣賞。

「你的唇好像一條朱紅線，你的嘴也秀美。你的兩太陽在帕子內如同一塊石榴。」(三節)

「唇」應為雙數，但此處與五章十三節都用多數。多數字可能為加重語氣，或作為重要的描寫。一條朱紅線，指嘴唇薄，像一條線，比較美，也極為明顯，看來十分亮麗。以紅線拴著，容易識別(創世記三十八章二十八、三十節)。紅線繩子掛在窗外，也是顯而易見的(約書亞記二章十八、二十一節)。會幕的幔子有用朱紅色線製造，還有會幕院子的門簾(出埃及記二十六章一、三十一、三十六節，二十七章十六節，三十六章三十五節；民數記四章八節)。祭司的聖服，也有用朱紅色線製作(出埃及記二十八章五、八、三十三節)，女人穿朱紅色的美衣，甚為鮮艷(撒母耳記下一章二十四節；耶利米書四章三十節)。埃及女子塗口紅，其他古代社會也有這樣的裝飾。

「嘴」是言語的官能，但此處只是嘴的外形，也是審美所注意的。在說話時，嘴動得十分吸引，不說話的時候，嘴形也值得注意，旁觀者可以看出她是否端莊秀麗。

前額鬢角裡為太陽，好像一塊石榴，石榴切開兩半，一邊紅中透光，另一邊是金黃色的，十分炫耀，在帕子內也是時隱時現，使人有神祕感，有紅潤的面色陪襯，顯得更加嫵媚，十分標緻。

「你的頸項好像大衛建造收藏軍器的高臺，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的籐牌。」(四節)

頭項好像高臺，可能強調高貴。由於大衛收藏軍器的高台並無法稽考，究竟有甚麼特點甚難臆料，有人引述尼希米記三章二十五、二十六節。王宮凸出來的城樓，高不可攀。也有人認為這是指「頸子」大，但古代並不以大頸為美。以高台來描寫，可能是指十分高貴，是人不敢接觸，那是無可侵犯的，表明十分純潔，有處女之尊，忠貞的樣子，這位女子一定將頭抬起，露出潔白的頭項，看來似乎有些高傲。

在其上懸掛盾牌與籐牌，似指項鍊的裝飾，也會引人注意，項鍊也可表明女子的財富，因為飾物的價值可以決定她的身分與地位。

項鍊裝飾可溯源於鐵器時代，但普遍可能在主前六、七世紀。在七章五節，描寫女子的頸項如象牙台，高聳與潔白，不是在此處用武器來描寫。愛情是時常受侵擾與阻礙的，防禦的事不可少。但最大的防禦在女子身上。她若自尊，使人感到她的高貴，誰都不敢侵犯。她秀麗的面龐十分莊重嚴肅，人不敢望她的臉，看她的頸也使人不敢輕易接近。這種高貴甚至令人生畏；可能這是詩人在描述中的用意。

「你的兩乳，好像百合花中吃草的一對小鹿，就是鹿雙生的。」(五節)

從頸項往下看，看見高聳的雙乳，這裡的描寫與牙齒相似，十分整齊、潔白，十分對稱均衡，一樣尺寸。古時埃及女人喜歡著低胸衫，就有半露的現象。這是為誇耀生產力旺盛？還是有性的誘惑力？或者兩樣都有。在聖經中指性的誘惑，在以西結書十六章七節，二十三章三、二十一節；何西阿書二章三節。在雅歌有否這樣的用意？一章十三節，七章三、七節，八章八、十節。

在聖經中，「乳房」有時就譯為胸懷，就沒有那麼露骨，而且重點在母親奶孩子，在以賽亞書二十八章九節；約珥書二章十六節；詩篇二十二篇九節；約伯記三章十二節。雙乳作為性感的誘惑，是西方文化中特別重視的。

以小鹿來形容，是強調青年的新鮮，青春特有的秀麗。小鹿表明活潑，並強調小。小乳房是古代著重的。小巧玲瓏，是一種細緻的美，更何況著重處女身，懷孕乳子時乳房才會膨脹轉大。

以小鹿喻男人的愛，在雅歌二章九、十七節，以及八章十四節。這是象徵著青春。小鹿在草地，會點綴大地景色的美，所以這是秀美與優雅。

有些解經家著重小鹿為乳頭，這就顯為突出的兩點，使人看了會想入非非。但這樣解釋並不被一般接受。在百合花中吃草，不易解釋，吃草是移動的，是否指乳房的顫動？

提到雙生的，是指均衡，一樣大小，看起來十分相稱正常，而且十分自然。

「我要往沒藥山和乳香岡去，直等到天起涼風，日影飛去的時候回來。」(六節)

從兩乳看山嶺，也是兩處高峰，沒藥山和乳香岡，高聳之處是他要去的地方。但在《敘利亞譯本》，是命令詞且為陰性，他勸女子去，即與我同去，在那裡享受愛情。他好似說：我不是單獨去，我想要你與我同去。

沒藥山與乳香岡大概在北部，確實的地點無法稽考，但可能沒有稽考的必要。沒藥乳香皆為香料，在那裡一定芬芳撲鼻。這可能是愛的表徵，愛是芳香的、温馨的。這可否還在描寫女子的兩乳，兩座高山：沒藥山與乳香岡，高聳而且馨香，男子好似吃草的小鹿，在百合花中吃草。這樣的解釋仍有兩個問題，這兩座山並不是同樣的高度，山與岡，即大山與小阜，兩者並不均衡。小鹿一對，而男子只有一個(單數)，是否可形容他內心的興奮，好似小鹿怦怦的心動？

直等到天起涼風，日影飛去的時候，這是可與二章十七節相比。她心愛的人似乎單獨去，到時候才轉回。但此處是同去。女子形容男子好像小鹿，可應用在此間吃草的小鹿。

「我的佳偶，你全然美麗！毫無瑕疵！」（七節）

在次序方面，本節似應在第五節之後，當他讚賞女子的美，在最後再說她的美麗。第六節在七節之後，或與第七節對調，似乎更加自然，這樣就可與第八節銜接，雖然第八節可獨立，作為交接點。

我親愛的啊，你全然美麗，你全身都美。你的美是完美的，完全的，無懈可擊的。

毫無瑕疵，這是指外表的？還是內裡的？或是裡外都美？可能兩者都有，可參考箴言九章七節；約伯記十一章十五節，三十一章七節；申命記三十二章五節。

這樣的讚賞不是奉承阿諛，一定是十分誠意的，才會打動女子的心。他表明對她的愛是完全的，毫無保留。在一切都是完美的狀態下，他就非得贏取女子的芳心。他的戀慕那麼好，讚賞是那麼完美，他的愛實在是專注的，這就不只是迷戀，更有真實的愛，要將自己完全委身，也期待女子的回應。

（二）呼喚從山谷（四章八節）

「我的新婦，求你與我一同離開利巴嫩，與我一同離開利巴嫩。從亞瑪拿頂，從示尼珥與黑門頂，從有獅子的洞，從有豹子的山，往下觀看。」（八節）

我親愛的，求你與我同去，這是第二次呼喚，先在第六節，照《敍利亞譯本》，也是呼喚。現在再喚召她。他要兩人一同離開，離開利巴嫩，利巴嫩與乳香（*Lebona*）有諧音之美。在此處，又在十五節都提利巴嫩。

利巴嫩離開亞瑪拿與黑門，也有幾哩路的距離，但它們是屬利巴嫩對面的山脊。亞瑪拿在聖經其他經節都未出現。與亞瑪拿河相似，這是從利巴嫩對面的山腳發源，一直流到大馬色河。

示尼珥是亞摩利人稱黑門山的名，這是根據申命記三章九節的記述。歷代志上五章二十三節，將示尼珥與黑門山也同時提說，很

可能是屬黑門山脈的。

這裡提到獅子洞、豹子山，是動物出沒之處，可說是危險的地帶。也許為安全，男子沒有帶著女子同去，他自己卻上那高山，在想像中是與女子同去的，不但說明他的英勇，也喜愛呼喚女子，好像山誓海盟一般，表明他的愛永恆不變。

(三) 愛情的銷魂(四章九至十一節)

「我妹子，我新婦，你奪了我的心。你用眼一看，用你項上的一條金鍊，奪了我的心。」(九節)

這是女子第一次被稱為「妹子」。在以下的語句仍不斷稱「妹子」(四章十、十二節，五章一節)。在族長生平的記述中，稱妻子為妹子，似為當時社會的習俗。亞伯拉罕稱撒拉為妹子，參考創世記十二章十三節與二十章二節。他雖是撒謊的，但只撒了一半。事實上她當然不是與他同胞，不是胞妹，卻有一半的涵義。哥林多前書九章五節，保羅提到娶姊妹為妻。中文譯詞加上「信主的」，好似指教會中同作肢體為兄弟姊妹，其實原意也是指妻子即妹子。在埃及的情歌，更稱情人為妹子，也是一種親密的稱呼。

「我新婦」在四章八節至五章一節共有六次。「我妹子，我新婦」在一起呼喚，更為親熱。

「你奪了我的心」兩次敍述，重複為加重語氣。奪我的心使我心神恍惚，使我狂喜，使我銷魂。原文所用的字可從正反面來解釋，正面是鼓勵我的心，使我有膽量再進一步親近你。反面是促使我心神不寧，不知如何行動，就在這兩種情形之中矛盾不安。

你的眼睛一看，那樣一瞥是異樣的，好像有挑逗性的，使我經不起這樣引誘。你的金鍊在項上，也可引起我有遐想。這樣會使我失去理智，情緒翻騰起來，無法自制。

在三章十一節，他婚筵的日子，是心中喜樂的日子。到結婚的日子，情緒反而不會那樣激動，心中喜樂是必然的，卻不是那樣銷魂。

「我妹子，我新婦，你的愛情何其美；你的愛情比酒更美，你膏油的香氣勝過一切香品。」(十節)

本節的首句應為：你的愛情何其美！在《七十士譯本》及其他古鈔本就省略了。

愛情的美以酒與香氣來比擬，是在一章二、三、十三節已經提說，這兩種都是有十分濃郁的氣味，兩者都使人陶醉，愛情的力量真大。香氣在十二節至五章一節為主題。

你膏油的香氣，在《七十士譯本》為：你衣服的香氣。

路德在解釋此處的愛情，認為應指具體的行動，不止是一種心理或情緒的狀態。所以「愛情」譯為胸懷或乳房。這種愛撫是實際做愛的動作。

「我新婦，你的嘴唇滴蜜，好像蜂房滴蜜；你的舌下有蜜有奶，你衣服的香氣如利巴嫩的香氣。」(十一節)

這是描寫接吻的滋味，因為親嘴不僅嘴唇也有舌頭。如蜜如奶，甘甜與潤滑無比。在箴言二十四章十三節：「你要吃蜜，因為是好的，吃蜂房下滴的蜜，便覺甘甜。」也可參考二十七章七節。箴言五章三節描寫淫婦的嘴，滴下蜂蜜，她的口比油更滑。那種只是慾，不是愛，但是慾未必有愛，愛卻有慾，在箴言所描繪的，是無德的女子，油滑的口舌是不正當的閑話。這裡在雅歌，未包括口舌的道德涵義，只在感官方面的享受。

「舌下」在別處有道德的性質，約伯記中友人瑣法論惡者：他口內雖以惡為甘甜，藏在舌頭底下。但這裡在情歌中，舌下的感受是指深吻，而且是潤濕的，好似蜜與奶都是流動的。

有蜜有奶，調轉來為奶與蜜，是應許地的特質，流奶與蜜之地，表明豐富，可參考出埃及記三章八節、十七節；利未記二十章二十四節；民數記十三章二十七節以及申命記六章三節。

衣服有香氣，可比較以撒聞到以掃衣服的香氣，這是雅各假冒

的，可能取了以掃的衣服，這衣服有田野的香氣，因為以撒眼看不見，只有聞味(創世記二十七章二十七節)。詩篇四十五篇八節，王的衣服都有沒藥沉香桂的香氣，因為王是新郎。何西阿書十四章六節，以色列回頭轉向神，他的香氣如利巴嫩的香氣。

(四) 歌咏在花園(四章十二至五章一節)

「我妹子，我新婦，乃是關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源。」(十二節)

這是「花園之歌」，以花園為主題，正如創世記第二、三章。花園在雅歌是愛的表徵，無疑是一種理想的，愛的意象與情調。在隱喻方面，不僅有花園，也有水泉(十二、十五節)，但是注意力集中在花果與香氣(十三、十四節)。

這是花園，在本章十五、十六節，五章一節，六章二、十一節，是表徵女子的，在八章十三節，女子是住在園中的。「花園」(*gan*)這字的原意為遮蓋、範圍、保衛、維護。這就說明花園的性質。花園不是公園，公園是向任何人都開放，但花園不公開，屬私人的，外人不能進入，所以必須關鎖起來。

「關鎖」(*n*^c^*l*)是一條橫槓，在裡面栓住門，外面推不開，只有從裡面開。例如：士師以笏刺摩押王後出到遊廊，將樓門從裡面關鎖(士師記三章二十三節)；暗嫩強暴了他異母的妹妹他瑪，將她趕出去，關門上閂(撒母耳記下十三章十七節)。以賽亞書五章五節記述，葡萄園原有籬笆與牆垣，以為保護。關鎖的園是強調女子婚前的貞潔，嚴守處女身。任何人都不可侵犯，她只留給心愛的人，完婚時只向他開放。

禁閉的井，「井」原意為水池。在希伯來文古卷出現五十次左右，以及《七十士譯本》及其他古版本將這字(*gal*)改為花園(*gan*)，也許理由在重複為加重語氣。但水池仍是較好的譯詞。這字可能來自烏格列文「杯」(*gl*)。這水池呈杯狀，好似一個碗，四周高，水池低，為貯水之用，可能中譯詞「井」的理由。約書亞

記十五章十九節與士師記一章十五節「水泉」(參考傳道書十二章六節)。

「泉源」也為貯水之水，但泉源不是人手鑿出來的。箴言五章十五至十八節，指與妻子的性關係：「你要喝自己池中的水，飲自己井裡的活水。你的泉源豈可漲溢在外，你的河水豈可流在街上，惟獨你一人，不可與外人同用。要使你的泉源蒙福，要喜悅你幼年所娶的妻。」

「禁閉」決不開放，與「封閉」在此處是同義。但「封閉」還有更多的含義。「封閉」原指公文封起來，保持原有的內容，如寫好封好加上印(列王紀上二十一章八節)。又好比遮起來看不見，如神封閉眾星(約伯記九章七節)，也像封鎖在石庫之中(申命記三十二章三十四節)。所以我要將親愛的隱藏起來，不為外人注意，不容外人侵襲。這是她自己的保守，也是愛她的人應該保護她的。

「你園內所種的結了石榴，有佳美的果子，並鳳仙花與哪哒樹。」(十三節)

這是一個花果豐碩繁茂的花園，在巴勒斯坦有這樣繁榮的園子嗎？但此處可能只是隱喻，指女子身體的各部。

石榴在《七十士譯本》刪去，原因何在不易明白。石榴是在迦南地肥沃的土壤滋長出來的，可作香料，是摩西差出去的探子回來後的報告(民數記十三章二十三節)。在申命記八章八節提到石榴在與小麥、大麥、葡萄樹、無花果樹、橄欖樹和蜜。這些必是當地精美的出產，也可參考約珥書一章十二節。在此處是性的表徵。

佳美的果子，在此提說，必為誇張其詞，指十分繁茂，都可觀賞，又可製作香料。

園內所種的結了石榴，如照原文，可譯作「一個石榴的果園，樹木繁茂。」所種的，是指花木，指女子的肢體，園子是身體，「所種的」也可譯為「花苞」，有人譯為「乳房」或「私處」。

哪噠樹也是性的表徵，哪噠樹汁可作香料，在一章十二節已經提說。鳳仙花在本節是重複一章十四節，是一種松柏與其他花木在雅歌一樣可充香料。鳳仙花色鮮艷，可作染料，盛產於埃及，埃及婦女以此染手指甲，以為裝飾，在巴勒斯坦視為珍品。

「有哪噠和番紅花，菖蒲和桂樹，並各樣乳香木、沒藥、沉香，與一切上等的果品。」(十四節)

番紅花出現在舊約中，只在此處。巴勒斯坦的婦女孩童愛摘取花蕊與花枝在太陽下曬乾，再碾碎成粉狀，可用作香料或調味品。

菖蒲可與其他香料與油調在一起，作成聖的膏油(出埃及記三十章二十三節)。耶利米書六章二十節與以賽亞書四十三章二十三、二十四節記述，菖蒲可作香料，為獻祭之用。

桂樹與菖蒲一般，香料可與油調和，作成聖的膏油；箴言七章十七節也有記述，可作薰牀之用。

這些都是香料，乳香木也是佳品。這與沒藥沉香所製的香料，薰在新郎與新婦的衣服，香氣十足。一切上等的果子都可以吃，也可以聞，增加愛情濃郁的意味。

兩節經文(十三、十四節)提說的花木可作香料，但都是稀有的佳品，所以用這些象徵愛情，使愛彌足珍貴，人們必須愛惜。香氣實在有極大的吸引力，將戀人吸引在一起，飽享愛情。

「你是園中的泉，活水的井，從利巴嫩流下來的溪水。」(十五節)

男子又回到水的隱喻。園中的泉，活水的井，不是兩件事，而是一種同義的同格(apposition)，更清楚的譯法是：你是園中的泉，就是活水的井。下面再作解釋，這是利巴嫩流下來的溪水。

溪水就是活水，流動的水，常保持新鮮與乾淨。這好似磐石湧出的水(詩篇七十八篇十六節)，也是灌溉的水(以賽亞書四十四章三節)，《猶太聖經》譯為小川細流，細水長流。從利巴嫩流下來。

利巴嫩高山上樹林中有溪流，再因終年積雪，只在夏日的陽光下稍為溶化，流在山𡼏，綉為洪流，不會斷絕，如耶利米書十八章十四節所描述的。所以這溪水未必是細流，有時洪流，尤其經過岩石的阻撓，曲折而行，反而受了沖激，可能流得湍急。愛情的沖激可能也是這樣，這是多麼活潑的描繪。

利巴嫩是高地，可能還有一種極級的形式(superlative)：最高的山，最美的地，最完善的環境，最豐富的土壤，最繁茂的樹林，最純淨的水源。

在古代近東的文化中，論妹子，必與母親相連，而妹子就是妻子，所以十二至十五節，我妹子我新婦必會聯想到母家(三章四節)與母親。這是在愛情中對她的母親致以敬意。在異教中，這就是女神，但希伯來宗教是禁絕偶像，可見縱使希伯來人有母親的意象，卻不加上迷信的成分。

「北風啊，興起！南風啊，吹來。吹在我的園內，使其中的香氣發出來。願我的良人進入自己園裡，吃他佳美的果子。」(十六節)

這是戀人對語中女子唯一的話。這是愛的回音，應和男子的追求。北風與南風，無論冷熱，都會興起陣陣芳馨吸引她心所愛的人。

北風是來自北方的，北(*saphon*)是異教神山，這當然不能適用於雅歌。此處的重點是這寒冷的風是她不抗拒的。約伯記三十七章九節：暴風出於南宮，寒冷出於北方，寒氣襲人。

南風是南邊吹來的，是熱氣，必十分溫煦。南風使花草滋長，百物都有生氣。所以南風與北風是指季節的更迭，氣候的調節。北風的興起，照原意也譯為北風的醒覺，好似突然在睡夢中醒來，吹起來使人感到寒氣逼來，難以忍受。但如果沒有北風，只有南風，只會潮濕，沒有乾爽未必合宜，但冷熱調節之後，特別有宜人的氣候，植物的生長就更加理想與正常了。南風卻徐徐而來，沒有像北風那麼急遽，緩急又是一種調節，從環境來說，南風與北風是順逆的不同，北風常指惡劣的境遇，有惡勢力來擾，如在以賽亞書十四

章十三節；耶利米書一章十四節，四章六節。和暖的南風卻來自聖靈。因為神是從南方而來，提幔是在南方，參考哈巴谷書三章三節。所以環境或順或逆，都是叫愛神的人得益處。

此處只提北風和南風，沒有東風，因為東風是毀滅性的，所以不必提說。南北固然指順逆與善惡，又指氣候的溫和與嚴酷。但這裡的重點在於動向，不在氣候。南北風勢的轉變是自然現象，各有功能，不能一概而論。如果目的為激發女子的愛，必能成就。「興起」一詞也出現在三章五節「叫醒」或激動，正是這個用意。

「園子」是指女子，她的身體，能因此發出香氣，吸引男子她心愛的人進入。吃是享受，享受她園子內佳美的果子。

「我妹子，我新婦，我進了我的園中，採了我的沒藥和香料，吃了我的蜜房和蜂蜜，喝了我的酒和奶。我的朋友們，請吃！我所親愛的，請喝！且多多的喝。」(五章一節)

這節是一項邀請，有四個主要的動詞：進、採、吃、喝。這四個動詞都是完成式，可譯成過去的、現在的、將來的。動作是完整的，那才是完成式，但不一定在甚麼時候：無論是婚前的，婚後的，或結婚的當時，都可以。完成式還有肯定的語氣。愛情必成全，完婚是必然的，愛必有十足的享受。這裡也有四個代名詞的所有格：「我的」。

我的園中，在上一節只是女子自承「我的園」。這園子已經歸屬於他，他已完全擁有她了。我的園，我的沒藥和香料，我的蜜房和蜂蜜，我的酒和奶。每一項受格(object)都是雙重的。

沒藥和香料，是供嗅聞的，馨香無比，拼命吸取，感到清爽，也受了陶醉。香料在一章十二節下、十三節下、十四節上，三章六節下，四章六節下(上下是指希伯來原文句子字的排列，又未必都提沒藥，但都指香料)。

香料是採取的(中譯詞)，但涵義是收集。那是採下之後收在一起，才會那麼馨香。

園中的花果不僅作香料來嗅聞，也可作食品來吃用。現在要吃蜜房和蜂蜜，吃的是蜜，不吃蜂房，但為用雙重的受格，就二者均提。《七十士譯本》將蜜房改為「餅」，餅與蜜一起吃，十分甘甜。

第三個雙重的受詞是酒和奶，這是喝的，酒和奶都象徵愛情，酒使人快樂陶醉，奶使人飽足營養，這兩樣都需要。酒內滲奶，還是奶中滲酒，可能是滲著喝，至於分量多少，就不得而知了。酒與奶在四章十至十一節已經提說了，在女子的嘴唇與舌底，那是指親嘴說的。

「我的朋友們」在解釋上有困難。誰是朋友們？有的解釋為耶路撒冷的眾女子，也有解釋為其他的友伴。但是愛情只是兩個人的，第三者不容插入。愛情是獨特的、封閉的，怎麼會開放而公開的呢？更有人以為，這是詩人對這對情侶說話，他們倆是詩人的朋友們。

有的解釋，認為朋友就是愛人或情人，多數並非兩個人或兩個人以上，因為希伯來文的文法，多數不是量，而是質，表示十分親密的戀人，可參考本書一章二、四節，四章十節，六章一節，七章十二節，都是指愛情的特質，以多數字來形容。

這裡是否愛的對語呢？我的朋友是女子對她所心愛的稱呼，請他吃，享受愛情。於是男子立即回應，對親愛的說，請吃，且多多的喝，盡量享用，這是說內裡包含不盡的愛。

或者，五章一節下都是女子說的，我的朋友、我所親愛的，請吃請喝，且多多的喝，愛情是多麼可享受的！

「歌中的歌」是雅歌，而伊甸園是「樂園中的樂園」。二者都以花園為主題，中心思想都是愛。

解　意

四章一至七節

《亞蘭文意譯本》在第一節的註解，所羅門在聖殿奉獻禮中獻祭。頭髮好似羊群，卻不為首領與聖賢注意。但溫良如鴿子卻甚為

重要。提到基列山，是雅各堆積石頭，稱之為迦累得(與基列同音，創世記三十一章四十七節)。

「當那日，所羅門獻一千祭牲為燔祭，就蒙耶和華悅納，在天上有聲音說：以色列啊，你是多麼可愛，首領與公會的聖賢，使以色列家的人都蒙光照，像鴿子那樣，你們其餘的人也都是義者，像雅各的眾子一般，堆聚石頭在基列山。」

猶太拉比以女子的美，指以色列人愛律法，保持家庭的宗教責任，什一奉獻，以及農田的責任，容人拾穗，第二次的什一奉獻以及不永遠擁有財產權等，也包括割禮、禱告及肅穆(念禱文)(*shema*申命記六章四節起)、悔改、行善、注意今世與來世。眼睛像鴿子，指公會，如一章十五節，也以鴿子的溫良，比擬以色列人，將光帶到世界，可參考創世記八章十一節「鴿子」及以賽亞書六十章三節指以色列人。女性的眼睛光亮最為重要，眼睛美，身體其他部分就不必注意了。帕子是綁在後面，頭髮向後梳，成為極美的裝扮。公會是在聖殿之後，成為聖殿的裝飾。

基督徒解經，注意《七十士譯本》作嫻靜，《拉丁文譯本》作帕子。聖潔的心靈知道甚麼時候應該說話，甚麼時候要保持緘默，說話合時，就有分寸。神的奧秘是不可說的，默想是以靜心默禱為主，這是心靈渴求神的需要。帕子表明謙卑、中庸，是一切美德重要的項目。教父特土良(Tertullian)指出新婦應順服丈夫，並且專一愛他。帕子也是修女表示奉獻而須有的貞潔。當聖靈來到你身上，覆庇你在大能者的蔭下，靠主耶穌基督而使你可逃避罪惡的試探。

眼睛指教會的教師，將光帶到全身。頭髮指信徒順服基督為教會的頭。頭髮本身沒有甚麼感覺，表明信徒若親近主，就向世界與其上的情慾死。聖徒為山羊群，因為他們喜歡高地，又可比擬為信徒細嚼律法，思想天上的事，是潔淨的動物。基列是一堆石頭作見證，是指殉道者，延至先知與使徒，著重在言行方面見證。頭髮也可指生活的瑣事憂慮，這些原不是教會生活的主要部分，但可有優

雅與秀麗。頭髮是在頭上，表明人有聖潔的思想，虔敬的言語向世界與肉體死，從黑暗與罪惡、無知、悖逆中出來，而有真理與知識，且有敬虔。這是福音的力量，是神在基列山所啟示的。在神的山上必有見證，可以棄惡就善，追求聖潔與良善。

第二節描述牙齒，《亞蘭文意譯本》認為這是指祭司和利未人。他們吃了祭牲的肉，洗淨群羊，好像雅各將拉班的羊來剪毛。

祭司與利未人何等可愛，他們將祭牲帶來，吃聖肉，收取十分之一的奉獻。所獻上的不是偷來或襲擊捕捉來的，完全是潔淨的畜群。由雅各帶來，在雅博渡口那裡上來。那些羊不是偷來的，因為牠們看來相像，而且是雙生的，沒有不育或墮胎。」

猶太拉比將母羊作為埃及的擄物。帶著過紅海，牠們都洗淨上來，牙齒整齊，可參考出埃及記十四章十九節，以色列在天使與神中間，所以他們毫無損傷。

早期教會以牙齒喻為教師，將難解的話細心咀嚼，而確立信仰的規條，適合教會之會眾接受。他們都被洗淨，天良不再污濊；雙生指心靈的安靜與生活的聖潔。沒有一隻喪掉子的。奧古斯丁認為牙齒為教師，幫助人完全脫離以前的迷信，洗淨指浸禮。雙生指愛神與愛鄰舍。有人將牙齒的上下排，解為舊約與新約。由於牙齒比身體其他部分潔白，這是指教會聖潔的信徒。牙齒沒有肉，所以虔誠的人不貪愛肉體(羅馬書八章九節)。牙齒無皮膚，所以好工人不怕任何阻礙。牙齒由嘴唇來保護，聖約也保護虔敬者。牙齒不易被人看見，屬靈人只有行善才會顯露。牙齒咀嚼食物為使全身得著營養，屬靈人應為全教會代求。牙齒為咀嚼，並非品嚐，所以屬靈人不會為自己居功，品嚐成功。牙齒不易損壞，容易保護，這是修道生活的性質。牙齒排列得有秩序，聖約也是井然有條的。牙齒有上下排，修道院有主持人與修道士，和諧共處，牙齒大多在下排運作，上不動，所以修道院或教會團體，多數應人人參與出力，領導者可以管理。牙齒的動作，好像心靈的運作，吸收真理。敬虔者對

一切細心研究，以屬靈的分辨力，好像牙齒一般仔細咀嚼。新婦的牙齒比作剪毛洗淨的母羊，默想真理，尋求智慧。牠們洗淨上來。信徒必須悔罪，甚至有眼淚洗滌。基督徒美德都出於神，這是愛的來源。愛是周全的，任何形式，個個都有雙生，從默想至行為，由規條與典範雙管齊下，才有功效。這是教導的方法。

第三節：你的唇好像一條朱紅線，在《亞蘭文意譯本》解釋大祭司在贖罪日之祈禱，也可參考以賽亞書一章十八節：

「在贖罪日，大祭司在耶和華面前的祈禱，使他的話改變以色列的罪，好似一條朱紅線，使人心如羊毛那麼白。王的頭充滿觀念好似石榴，如監督在王旁邊；他是義者，毫無罪惡。」

猶太拉比又解釋為濱海之歌(即出埃及記十五章)。那時摩西開始稱讚以色列說：你們的聖殿像裂開的石榴。你們充滿敬虔的事功，如石榴有很多的子粒，在帕子後是表明以色列人的謙卑。

基督徒解經，論朱紅線，聯想到妓女喇合置放紅繩在窗口，為避免以色列侵佔時的殺戳(約書亞記二章十八、二十一節)，為預表新婦。朱紅色是傳講主的受難。線是象徵愛。朱紅也是五旬節降下聖靈的火焰。又指基督的寶血及殉道者的血。《拉丁文譯本》指教會的教師，向忠信者傳講信息使聖潔的心靈經過操練，有敬畏神的心。新婦的言語是可愛的、歡悅的，又是造就人的，出於愛，也自恩典的泉源湧流出來。這話語是甘甜的，因為良心既蒙潔淨，不為罪惡的毒害，也可除去肉體污濊的渣滓，就不再有惱怒、嫉妒、一切有害之物，只有恩慈、溫和、忍耐與謙卑。面頰如石榴，也是反映新婦的謙和，教會如忠貞的童女一樣，學效基督紅色表徵的苦難，會變成石榴的子那麼潔白。聖潔的生命好似石榴的果皮那麼堅硬。

教父克利梭德(John Chrysostom)根據《七十士譯本》的經文，將整段解釋為暗中的施捨。

第四節頸項好像大衛收藏軍器的高台。在《亞蘭文意譯本》中，頸項指律法的寶庫，由教法師的首領執行教導的事：

「教法師是領導你們的，在行善上大有功勞，像以色列王大衛一樣以他的口，來建立世界，因為他教導律法。以色列家的人極有信心，在爭戰方面得勝，因為在他們手中握著各樣軍器(包括律法的真理)。」

拉比站在猶太教的立場解釋神的救贖，「嘴」指「詩篇的話」，出於列祖的口，有亞當、亞伯拉罕、摩西、大衛及所羅門。一千盾牌，是神拯救千萬以色列人在海中經過，這救贖的恩典會延續到千代(詩篇一〇五篇八節)。

基督徒解經家以「頸項」指「教會的教師」。頸是在頭之下，他們也在教會元首基督之下為首領。頭頸是導管，使食品經過食道到身體。傳道人也是神話語的導管。他們甚有能力，而且向上直達天庭，如大衛的高台是高聳的，一定能在戰爭中獲勝。

這無疑指聖經的奧祕，神蹟的恩賜，是極好的典範，有仁愛、恩慈、忍耐及在基督裡的生命美德。「盾牌」也可指「天使護衛教會」，防止一切惡者的火箭。這是心靈的防禦，對付罪的侵犯。

第五節的「兩乳」，是指「兩位彌賽亞」：摩西與亞倫。這是《亞蘭文意譯本》的註解：

「有兩個彌賽亞：一個是大衛的兒子；另一個是以法蓮的兒子，好像摩西與亞倫。他們好像兩隻小鹿。由於他們的善行，以色列家有四十年得著神的餵養。這是在曠野，神供給他們肥胖的禽鳥和米利暗水井的水。」

猶太拉比將「兩乳」也作為「摩西與亞倫」。女乳又美麗又可成為裝飾，十分迷人光耀，是女性的驕傲；也象徵以色列引以為榮的。乳滿了奶，所以摩西與亞倫以律法充滿以色列。婦人既以食物來發奶，以餵養幼兒；摩西也以他所學的律法，教導亞倫(出埃及記四章二十八節)。通常一個乳比另一個乳大，摩西也比亞倫大(出埃及記六章二十六、二十七節)。兩乳還有其他解釋：摩西與非尼哈，約書亞與以利亞撒。

基督徒解經家對兩乳的解釋，較拉比多。「兩乳」指「新約與舊約」。舊約在預表上豐富，但新約都是預言的應驗。又有看作兩大誡命：愛神與愛鄰舍。有人看為人的外表與內裡合而為一；看得見與看不見的。又有人解釋為血和水，在主釘十字架上流出來。有教師論兩乳是忠信的門徒，他們喻為雄鹿，動作敏捷，到主面前，他們有明亮的見解，能明白神的奧秘。鹿在百合花中，喻為清潔的良心與聖潔的生命在天起涼風，日影飛去的時候，他們就得著主為他們預備的獎賞。教會的教師如兩乳，有母性的柔和，既有默想，又有行為，可供給屬靈的營養。這兩者也可作為信心的造就與聖潔的造就，遠避惡並實施善。這是雙生的，因為都是恩典，也是同一位父，同一位基督。牠們在聖經的百合花中吃草，一直到天亮，不再有晚上。

第六節日影飛去，在《亞蘭文意譯本》解釋為聖殿的香爐出來的煙雲，驅除鬼魔：

「以色列家一直堅持列祖所留下生命公義之道，鬼魔與暗影卻在早晨與晌午都在遊行，必須逃遁。耶和華榮耀住在聖殿內。這殿是在摩利亞山上所建造的，發生的香氣，使鬼魔與惡者，聞到就都逃逸而去。」

早期教會就以此節經文，解釋為基督受苦難，這是奧秘，隱藏在預表之中，沒藥山與乳香岡就是預表主的受難與祂的神性。這是極大的、無可言狀，無法研究的事。祂雖有神的形象，不以與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的樣式，順服到死，並且死在十字架上（腓立比書二章六節）。所以沒藥山是新郎的人體，他甘願死，好像一塊未經人手鑿出的石頭，以後就成為大山（但以理書二章三十四、三十五節）。沒藥是亞利馬太的約瑟準備膏抹耶穌的身體。大山小嶺是聖徒的靈命，在靈修默想中有崇高的意境。新郎答應來這大山小嶺，賜福給他們，他們以治死肉體、感受與慾念，為獻上自己為神悅納的靈祭。「我要往……」新郎不是對新婦說，而是他自己的決意。他的愛使他在旅途中不要陪伴。因為他的旅行是無

比的。沒藥山也表明悔罪，乳香岡是祈禱。悔罪的痛苦比祈禱更甚，正如火山高過山嶺。主呼召人歸向祂，外邦人來自沒藥山，猶太人從乳香岡而來。

第七節在《亞蘭文意譯本》，解釋為對以色列的稱讚，因為他們遵行神的旨意。

那時以色列家的青年人，遵行全地之主的旨意，祂在高天之上稱讚他們說：「以色列家啊，你是全然美麗，沒有瑕疵！」

猶太拉比也以此節為指雅各，因為他的住榻毫無瑕疵。在神面前是潔淨的，那時他們在西乃山前(出埃及記二十四章七節)。他們中間沒有痲瘋病患、瘸子、瞎眼、啞巴、聾子、各樣失常的人，以及懷疑者。但過了不久，他們卻犯了罪(民數記五章二節)。

這節經文是聖經的根據，規定法庭的成員必須清潔與公義，身體沒有殘疾(*Talmud: Yebamot* 101b)。甚至也得查究他們的祖先都是無瑕的，才夠資格，處理法庭的事(*Talmud: Qiddu-shin* 76b; *Sanhedrin* 36b)。

基督教會在地上為爭戰的教會(church militant)。但教會有軟弱，被兒孫們的罪所玷污，所以教會還未得勝。得勝的教會(church triumphant)是沒有皺紋等類的病(以弗所書五章二十七節)，爭戰的教會雖不完全，在她新郎的眼中仍是美麗的，有聖徒的規模，無論大小，均有悔罪與施捨。每日悔罪，使他們不犯以至於死的罪，也除盡他們罪惡的污漬。現在教會就滿有福音律法(gospel law律法有福音的內涵)之美認識神，又有真正的信心與敬拜。在禮儀所表現的外面之秀美，在義行與善行上表現他們的聖潔。

關於聖潔的心靈，本節可應用在這世界中。教會在爭戰，仍在世上有見證，身心與理性都美，除淨一切的情慾，以聖潔為妝飾，脫離一切惡的邪慾。在思想上也除去不當的成分，在聖靈的恩典之下，像主那麼聖潔。這是委身於童貞的節操，而本節正是論童貞之節操。

四章八至十一節

《亞蘭文意譯本》以此節(第八節)論以色列為新婦，在山頂上有獅子與豹，指敍利亞與利巴嫩的城邑，向以色列進貢。

「耶和華的話説：以色列要與我同住，她像謙和的新婦，以色列人要與我同登聖殿，帶禮物給你們，你們這些住在亞瑪拿河邊、示尼珥山頂，以及在黑門山區的人們。他們必向你們進貢，在獅子洞必比豹的山更有能力。」

猶太拉比論這節為期十二個月，就是新娘準備結婚(*Talmud: Ketubot* 57a)。以波斯為例，亞哈隨魯王要選后，必須讓召入後宮的女子們潔淨十二個月，六個月用沒藥油，六個月用香料和潔身之物(以斯帖記二章十二節)。引用出埃及記二十四章十節，有關以色列人從被擄之地巴比倫歸回，參考以賽亞書四十三章十四節。

「觀看」也作「禮品」，列國當向以色列進貢奉上禮品，這是向彌賽亞獻的(以賽亞書六十六章二十節)。

亞瑪拿是河，可能為大馬色的亞罷拿河(列王紀下五章十二節)。這字的字根(ʾ*mn*)可譯為「信心」。亞伯拉罕因深信神，最後成為信心之父(創世記十五章六節)。

示尼珥原意為不喜彎曲，那是指以撒向來正直，只受試煉一次。

黑門山指雅各，因為黑門山的豐富是在下坡。雅各是最後的族長，而在他下一代有祭司利未人及君王。獅子洞指西宏與噩。他們驕妄有加，卻不能彼此相助，終於敗亡。豹子山指迦南人，他們膽大如豹(約書亞記八章十七節)，艾城和伯特利城，開了城門去追趕以色列人，終被殺盡。

基督徒解經家完全以寓意來解釋。基督呼召外邦人，聘娶他們，要他們脱離偶像，這就成為教會，是基督的新婦。利巴嫩預表敬奉偶像。在應許地之外，示尼珥與黑門都可代表律法。示尼珥可作燈光之道，照耀黑夜，在公義的日頭出現之前。黑門的甘露滴落

在錫安山(詩篇一三三篇三節)也指律法。獅子洞指猶太人逼害教會。豹子山指外邦的哲學家，欺騙與詭詐。新婦只有離開。利巴嫩呈白色可與浸禮相連。呼喊聲有三次，有三重涵義。新婦必須在思想與言行完全，她要有信心(「亞瑪拿」的原意)，不受肉體的限制，接受天上的賞賜，到復活時得雙倍的尊榮，以信以望以愛到主面前承受獎賞。由信心至眼見，從危險得安全，從無奈至得救。她必須拒絕撒但、世界，與自我，只尊神的名為聖，尊崇聖父、聖子與聖靈。這呼喊聲特別向貞潔的心靈發出，新婦應該回應。

第九節：你奪了我的心，在《亞蘭文意譯本》，是指固定在心版上：

「你的愛牢牢在我的心版上，我妹子、以色列的會眾像謙和的新娘。我的心是被教法師所栓住，這是你的愛，像公會的教法師那樣仁義，又像猶大家的王，有王冠在他頭上。」

猶太的拉比有若干解釋。有兩個心，逾越節的血與割禮的血，都是在埃及的。項上的一條金煉是摩西。

在猶太解經集中(*Talmud: Shabbat* 52b)，一隻眼是以色列屬靈的眼光，能夠看見律法的偉大，兩隻眼指律法遵行後，更看出其偉大來(*Talmud: Shabbat* 88b)。

有些基督徒解經家，取《七十士譯本》的用詞，作「鼓勵」。奪了我的心提兩次，表明用心，主對教會的忠信，有信任。《拉丁文譯本》指出基督愛教會，在十字架上受難，證明祂的愛。這也可指猶太教會兩次傷害主，當主活的時候，用釘子，在祂死的時候，用槍矛。這也指假信徒、惡人，因為他們每天傷害祂，以罪刺傷祂。但對信靠主的人，主受傷受難，是因祂的憐恤。每一個傷害與打擊都是雙重的，不但傷祂的身體，也傷祂的心。

我妹子、我新婦，是雙重的稱呼。她是妹子，因為沒有完婚的洞房，可詠唱婚歌。她是新婦，道已經與她結合起來，道已成為肉身，是祂見證出來的。她是妹子，因為新娘有王的地位，王與王后互相稱謂兄弟與姐妹。眼睛是重要的，因為右眼看天上的事，左眼看地上的

事。眼睛若瞭亮，全身就光明(馬太福音六章二十二節)。耶柔米(Jerome)看童貞的生活與結婚的生活。左眼指已婚者，不能看清。右眼是童貞，與神更接近。在教會的教師，瞭亮的眼睛是有信仰的專一。頸項是頭與身體連起來，代表心靈與主在得救時聯合起來。

第十節在《亞蘭文意譯本》中，將這節指神對以色列的愛：

「我妹子，以色列會眾啊，你的愛對我何其美。你的愛超過七十個國家，你聖徒的美名，比一切香品更芳馨。」

猶太拉比看聖經中以色列被稱為新婦有十處，六處在雅歌(四章八、九、十、十一、十二節及五章一節)。其他四處在先知書(耶利米書七章三十四節；以賽亞書六十一章十節，四十九章十八節，六十二章五節)。聖經中也有十處提到神有衣服穿著，衣服上有香氣，在雅歌中每一節每一字都有膏油的香氣。油本身沒有氣味，但加上香料，就十分芬芳。所以若將經節加以研究，發現內中豐富的內涵，就會發散各樣的香氣。

教會的解經，參考《七十士譯本》與《拉丁文譯本》，將愛情譯作兩乳。你的乳比酒更甜更美。現在乳不再供奶給嬰孩或信心軟弱的人，而是聖徒的酒。完全的教訓為十足長成的信徒保留的。

也有另一種解釋，酒指基督的寶血，使新婦汲取之後她的乳更加豐滿與秀美，充滿奶水，是愛神與愛人的心。奶乳是教會默想的狀況，酒更增加其美。

照《拉丁文譯本》，乳是指教會的教師，他們以奶的方式，供應屬靈的滋養，這是天上來的靈糧。這種奶比禮儀律法的酒更好，教會與主神祕的婚姻是美好的，不許失敗。基督有更豐富的葡萄酒，慷慨地賜下。

對忠信的信徒，兩乳是代表靈性與身體蒙憐憫。凡真正跟隨主的人，應該分擔主的苦難。《拉丁文譯本》用兩個字都可解為「乳」：一個*mammae*是指生產的福分；另一個*ubera*是指童貞的尊貴。教會有兩乳，每日都懷孕生產，每日都以奶餵養，但本身仍保持童貞。

膏油在《七十士譯本》改為「衣服」，這是教會所行慈惠的事，是從福音所賦有的恩典。《拉丁文譯本》明白膏油的香氣，是教會在世上所行的善事，這是對律法的遵守，不留連在哲學或俗世的虛榮，這是聖靈的膏抹，正如出埃及記三十章二十五節所說的。

第十一節在《亞蘭文意譯本》，作為祭司的甜蜜嘴唇發出祈禱，也是他們衣袍上的香氣。

「當時祭司在聖殿中的院內祈禱，他們的嘴唇滴下蜜，甘甜無比。謙和的新婦啊，你發出的歌詠與讚美好似蜜與奶一樣甘甜，祭司衣袍的香氣是乳香的香味。」

猶太拉比在本節將「滴」字，指聖經的知識與解經的技術為教師所特蒙的恩典。舌下有奶有蜜，是指律法的規條，使他們念出來，朗朗作聲。衣服的香氣，好似在野外青草的氣味，祂使我躺臥在青草地上。這是體會神祕的愛（*Talmud: Hagigah* 13a），這些事比舌下的奶與蜜更甜。

基督徒的解經家，將奶與蜜，以及衣服的香氣，作為聖潔的教訓，好似蜂蜜一般。聖經好似蜂房，有蜜也有臘，是指字句與精意，臘只是字句。當蜜滿溢時，就會滴下內容豐富，有實意的、寓意的、道德的、屬靈的意義。傳道人也好像蜂房，有蜜，就是福音的甜蜜信仰；也會有臘，是指人的軟弱（可參考哥林多後書四章七節）。這些是滴下的，不是流下來的，因為這還需要慢慢來分給，看人的接受或承受力有多少（參考箴言二十五章十六節）。虔誠人必從聖經的花朵採蜜（這是修道士Richard of St. John的高見）。蜜從教會的嘴唇滴下來，從主純潔的身體取下，將恩典照著人的領受力賜給。

衣服的香氣如利巴嫩的香氣。教會有聖潔的行為，敬虔的心靈來蒙神的福分。衣服是有很多線，以縱橫織成的布來製成，聖潔的生命也不止是一樣德行，而是由許多德行編織而成的，這些都是聖徒的義（啟示錄十九章八節；約伯記二十九章十四節）。善行好似衣服，遮蓋眾多的罪。衣服也使人溫暖，身分的區別可在衣著上看出

來。所以這是需要多項經文研讀出來(箴言十章十二節；彼得前書四章八節；詩篇一三二篇九節；啟示錄十六章十五節；列王紀上一章一節及利未記二十一章十節)，童貞的純潔散發出美好的香氣。

四章十二節至五章一節

第十二節在《亞蘭文意譯本》中，論關鎖的園子、封閉的泉源，是指以色列女子，無論是已婚的，或未婚的，都是謙和與純樸的。這也令人聯想到伊甸樂園的水源：

「新婦的純樸像伊甸園，人不能隨意進入，只有聖徒才可由天使導入。你的處女是隱藏在內室，好似活水的泉源封閉起來。這活水是從樹下流出來，分為四個河流，如果不是聖善的神封起來，水會漲溢出來，流遍全地。」

猶太拉比將花園與泉源，都喻作與性有關，自然的(或正常的)以及不自然的(反常的)。利未記二十四章十、十一節，就以以色列婦女為典範。撒拉不受誘惑就是一例；約瑟也潔身自重。所以這一節是遠避淫行，使以色列人能蒙拯救出埃及。

基督的新婦是指教會，天主教著重聖母。聖安姆伯斯(St. Ambrose)在米蘭修道院任主持時，曾有這樣勸勉的話：

「你是童貞女，是關鎖的園，要保存你的果實，不可讓荊棘弄壞。只讓葡萄滋長，不可容人拆去你純樸的籬笆……你是封閉的泉源，不可弄污你的水。」

耶柔米勸說：奉獻給主的童貞女，要好好照顧她們，不可讓她們離家在外流浪，不讓她們在街上找對象作她們的新郎，怕她們會像底拿那樣墮落，她雖有父親雅各，兄弟多人，也無濟於事。

第十三節在《亞蘭文意譯本》中，是針對以色列的青年：

「你們青年人心中充滿律法的規章，像石榴。他們愛妻子生兒養女教導他們學義。他們的香氣就好比伊甸園的香料，像鳳仙花與哪噠。」

猶太拉比在本節「所種的」為主旨，這字原為種籽，也可作禮品或恩賜。神賜給以色列人有十三項(以西結書十六章十至十二節)，以色列人向神奉上的也有十三項(出埃及記二十五章三至七節，共二十六項，新郎給新娘的聘禮照當時的婚俗，也是加倍的)。「有一日神必使你成為一個石榴園。那是在彌賽亞的時代。」當以色列人在曠野四十年，神供給以色列人水，不僅不解渴，也為生長植物，果菜，包括葡萄。稱之為米利暗井，是神蹟。米利暗離世之後，水就乾枯了(按猶太拉比對民數記二十章五節的解釋)。水，可澆溉農田且有醫治能力，在以西結書四十七章十二節。還有解釋為大而可畏的日子來到之前，神差以利亞先知來。因為這字「種」也可作「差」(瑪拉基書四章五節)。

拉比從這節研究女子行經之不潔淨(*Talmud: Niddah* 19b)及拿細耳人的願(民數記六章五節)。有關長髮的事(*Talmud: Nazir* 3a)，有不同的爭議。約伯記五章十節下：賜水於田裡。這「賜」也是本節的「種」字，行經是神所賜的，頭髮也是神所賜的，都是正當的，不可作為不潔淨。

基督徒解經家以《七十士譯本》與《拉丁文譯本》為依據，認為教會為新婦，是將信德傳遍天下，建立地方教會好似建立樂園一般，這是拉丁文的譯詞，將「種」字作為分散。《七十士譯本》將「種」字作為「差」，教會有使徒，像石榴那麼紅，是殉道的血，如果實的子粒，再結出果子來，是信徒如使徒那樣奉差至各地，成為果實的繁殖。另有一種說法，是指水的分散，灌溉，信徒受浸。這也可以指在結婚時的禮節，新婦贈禮給新郎，是她愛與信任的表記，是信徒向主的奉獻。

聖徒將神的話傳出來，為求神的榮耀，這是「分散」的涵義。神將基督，這末後的亞當放在樂園，讓他看守。

石榴指教會，有殉道的使徒，有荊棘的枝葉，硬與苦的果皮都是指苦難的人生，而紅的表徵苦難，白的則表徵聖潔與善行。許多子粒是指在屬靈的家內仁愛的行為和合一的精神。

本節佳美的果子，是聖徒外在的操練。《七十士譯本》譯的「果子」是堅果，在硬殼裡面有果仁。這是聖徒的德行與屬靈的恩惠。《拉丁文譯本》作「蘋果」。

果子與膏油有關，所以指受膏的信徒。鳳仙花，開花有球狀，指屬靈生活的聖潔。哪噠樹指基督受苦受膏抹（約翰福音十二章三節），這是神愛的恩膏，或指盼望，聯絡信與愛。

第十四節在《亞蘭文意譯本》，特別列出香料種種：

「哪噠和番紅花，菖蒲和桂樹，並各樣乳香木、沒藥沉香與一切上等的香料。」此處沒有寓意的解釋。

猶太拉比似對香料興趣不大，只提到桂樹在以色列地甚多，作為羊與鹿的食品。香料是以色列純樸的女子取悅丈夫的心所用的；又指以色列人在曠野四十年，但曠野那有那麼多果樹可供香料呢？答案是從井水的灌溉果樹，就是神奇的米利暗井。

基督徒解經，對香料有多種說法。番紅花表徵仁愛，是最可貴的德性。番紅花也表徵謙卑，由於這花富有彈性常被腳踐踏。這三項描寫及表徵三重的愛著重以聖潔的心靈愛主：他是三位一體的一位；聖子基督。這是三重責任：愛神、愛人及愛己。古時婚俗，在新娘牀上灑番紅花、酒與其他花卉。古羅馬新娘的帕子是番紅花的色彩。這又象徵神的公義與恩典，使肉體的情慾冷卻。

菖蒲指教會的教師，他們的著作滿有甜蜜的教訓。細長的樹幹象徵正直、公平與節制，外皮堅硬，內裡甜味，都說明屬靈生活多有默想，外在生活即使貧窮，內裡的生命卻很豐盛。

桂樹外表呈灰黑色，裡面的香料是棕色。聖徒外貌謙卑悔改，裡面卻滿有神愛的溫暖。樹皮灰色表明順服，將自我意志化為灰燼。乳香木表明對神的順服，靈命挺拔，如利巴嫩的香柏木。

乳香與利巴嫩，字義都有「白」的意思，白是表明貞潔向上，直向上天。

沒藥沉香為預備膏抹耶穌的屍身以為埋葬(約翰福音十九章三十九節)，與主同死，必與主同復活。

這些上等的香料，可指屬靈的恩賜，為聖靈所賜的。這些也可指教會重要的信仰。這些都可指基督：受苦如樟腦樹，在哪噠樹埋葬，在番紅花復活有榮美，升天像菖蒲。在教會紀念主的主餐時擘開，如桂樹，發出十分馨香之氣。

第十五節在《亞蘭文意譯本》的解釋，利巴嫩流下來的溪水供應以色列人：

「西羅亞的緩流，從利巴嫩流來，好似律法的話，又像活水的井，在聖殿的祭壇上成為奠祭。這聖殿是在耶路撒冷建造的，稱之為利巴嫩。」

猶太拉比認為井這個字在律法書出現共四十八次之多，為律法的知識之要項。利巴嫩的水是指法規的發展。

猶太人解夢，如夢中有井，清早起身就肯定這是活水的井，這是吉祥的，但也可能想到惡。耶利米書六章七節：井怎樣湧出水來，這城也照樣湧出惡來……其他物件如河水、雀鳥、葡萄、山嶺、角或狗，出現在夢中，認為不吉祥(參考 *Talmud: Berakot* 56b)。

基督徒解經，認為水泉是指聖經，而教會解釋聖經，也以聖經為生命的糧。園中的泉灌溉教會與信徒，這是井，有深度，隱藏神的奧祕。活水來自神的智慧，不像世俗的小學，是人手所鑿的池子，破裂不能裝水，必會漏掉(耶利米書二章十三節)。有水必有源頭(詩篇三十六篇八節；約翰福音四章十四節)，主好似利巴嫩，是不用人手鑿出的石頭，成為高大的山充滿全地(但以理書二章三十四至三十六節)。白色表徵聖潔與純粹。贖罪祭的香爐是指恆常的代求。新娘是利巴嫩，因祂的血洗得白淨。這水流下來，是浸禮表徵的恩典。這也可代表使徒的教訓，這河水使神的城歡喜(詩篇四十六篇四節)。水泉深起來成為井，又轉變為溪流，指神的恩典向前又繼續增多，這適用於教會，也在於信徒心中。這是智慧的河道

成為大河，流入大海。這是從聖殿流下來的(以西結書四十七章一至十二節)。虔敬者的心也是川流不息的泉源，由神更新，有愛湧流不止，由愛神至愛鄰舍。這井必有神深邃的恩典，供應聖靈的知識，並供應別人的需要。屬靈生命好像泉源，灌溉園中的一切。這是神憐憫的河流，灌溉地面，成為四大河道：道成肉身，受苦贖罪，復活大能，升入高天。從利巴嫩流出，這是神性的高處，是生命的源頭。

第十六節在《亞蘭文意譯本》中，著重南風與北風，南邊與北邊指聖殿的兩方，邀請親愛的進入來吃，向神祈求：

「聖殿的北邊有陳設餅，南邊有燈台發光。在祭壇上有祭司獻的祭，並有香爐點香。以色列人說：求神，我親愛的，進入聖殿，悅納祂百姓的獻祭。」

猶太拉比也同意這獻祭的解釋，但獻甚麼祭就有爭議。在西乃山啟示之前，有挪亞的後裔獻祭。這節如果是指彌賽亞時代，彌賽亞在北方驚醒，而來建殿，那是在南方(以賽亞書四十一章二十五節)，南方與北風不會同時吹動的，但神可以同時驅動這兩種風(以賽亞書四十三章六節)。

北風啊醒起。那是神將被擄的人招聚在一起。北風醒起是指平安祭的奉獻(*Talmud: Zebahim* 116a)。在北風與南風的吹拂中，是獻祭的時候。

基督徒解經家將北方作為罪惡的權勢(以賽亞書十四章十三節；耶利米書一章十四節，四章六節)。可見這是撒但離棄花園，信徒對神祈禱，求聖靈從南方而來，由此溫暖的境地進入。神是從南方來的(提幔，哈巴谷書三章三節)。但也有解釋為南北風都來自聖靈，南方暖而北方涼。風也作地上的列國，都得醒起入園。有時風可指外來的逼迫與患難使教會受苦，北風指恐怖與威脅，而南風指虛假的奉承。北風有時指苦楚與試煉，而南方指恩典與安慰；撒但是北風，而南方有聖靈，二者互為爭鬥。

本節下在《七十士譯本》與《拉丁文譯本》是置於下一章。希臘與拉丁教父仍置於此節。此處教會邀請基督來看初信者。果實是應用於童女的生活。新娘邀請基督賜恩給貞潔的果，祂曾說：我的食物就是遵行差我來者的旨意，作成祂的工(約翰福音四章三十四節)。祂進入我裡面，嚐佳美的果子。拉丁文作蘋果，就是夏娃叫亞當吃的禁果。這蘋果不是她的，她不能給，亞當也不能接受。只有馬利亞可讓她的神，來吃神自己的果實。童女聖母，要她聖子，從世上將她叫出來，歸向祂自己。信徒心靈渴求逃離世界，在基督裡得著安息。(這是天主教的解釋。)

五章一節在《亞蘭文意譯本》論神，在獻祭共食時，邀請祭司來參加：

「至聖者是應當稱頌的，祂對以色列家的眾民說：我來到這殿，就是你們為我所建的。以色列是我新婦我妹子，我住在你們中間，接納你們馨香之祭物，就是你們為奉我的聖所預備的。我要在天上降下火來，燒盡這燔祭及奠祭，紅酒與白酒是祭司澆奠在我壇上。現在你們祭司既喜愛我的律例，可來吃這祭物所餘剩的，並享用我所為你們預備的豐富。」

猶太拉比認為「我的園」是新娘的內室，這是在神的家較低的境地，要升高七層天，人的墮落自亞當起，有該隱以挪，及洪水的世代直至巴別塔，又有所多瑪的人和亞伯蘭時代的埃及人共七項墮落。但以後有七個義人，使人更接近神。那七個人是亞伯拉罕、以撒、雅各、利未、哥轄、暗蘭，最後是摩西。七項墮落使神離開人，上升七層。現在七個義人使神拉近人，降臨七層。

本節下為獻祭與奠祭，被邀請的朋友為摩西與亞倫，來喝的是拿答與亞比戶，結果喝醉了自趨滅亡。

基督徒解經家論新婦，前節是她的邀請，而現在有新郎的回應，他也敏捷地提出邀請(以賽亞書五十八章九節)。神的道成肉身來到他的花園。沒藥指受苦(約翰福音十九章三十、四十一節)，祂

收集沒藥與香料在墳墓；沒藥為死，香料指再來。所以沒藥為殉道者，香料為聖徒。沒藥是受浸歸入祂的死，與主同埋葬；香料是聖靈的恩惠，吹入祂的門徒。蜜、酒與奶有不同的解釋。蜜是神性的甘甜在基督的肉身，酒與奶是基督神性與人性的結合。蜂蜜與酒也可指傳道人，而蜜與奶是虔誠的信徒。傳道人是酒，宣講聖經，而聽道者是奶，他們需要明白真道。蜜與蜂房指聖徒喜愛聖經的話而藏在心裡。這又好似蜜取自花朵，這花朵就是律法、先知、詩篇與福音書。《七十士譯本》作「餅」，是可應用於主餐。箴言九章五節：「你們來，吃我的餅，喝我調和的酒。」這調和的酒是指主的血和救恩的杯。人從舊的老我與罪的轄制出來，享受赦罪的喜樂。聖徒的典範成為眾人可效法的榜樣。朋友也可作天使的靈，與聖徒一同快樂(路加福音十五章六節)，被揀選者從這生命轉化至永生有福樂的安息。

綜　論

四章一節至五章一節

雅歌從表面看，似乎特別注意男女的情愛，而內容有對情人的讚賞，有描寫女體之美，也有在性方面十分露骨的素描。然而在歷代教會的解經，卻以研讀此書，為否認肉體的情慾。以本首詩(四章一節至五章一節)為例，禁慾主義者認為此處經訓，是勸導人否認當代政治社會的男性霸權的結構，應退隱至嚴肅的修道主義之操練生活，追求屬靈的生命。雅歌把人身體的快樂享受加以壓制，為要成就與神有神祕的聯合，四章六至八節尤為重要，因為此處著重貞潔與嚴謹的生活。這為引領人從許多至獨一；我們越親近神，逃避世俗，我們就越可成為一體。

教會牧師與教師，通常在解釋經文，必以實際的歷史背景，來解聖經的篇章，而禁慾主義者多喜歡用寓意及表徵的方法。本書那樣崇尚性愛的語調對教會(基督教會與天主教會)一樣有難堪的反

應。利巴嫩光耀的山峰，在教會的傳統，都是屬靈生活的中心與盼望，說明新郎(主神)與新婦(人心)聯合之巔峰。在旅途中，遠避獅子的洞，豹子的山，不受女性身體與不潔的試探，只走向西珥山與黑門山的屬靈的高處。

在許多神學的思想中，無論是天主教或基督教，認為世上最大的誘惑，莫如女性胴體之美。照著女權主義者的論調，情慾完全是主觀的事。女性是不同的、神祕的，不為外人道也。她身體受時間與空間的局限，會將試探加以減少。男人有禁慾的行為，在受引誘的試煉，可以證實他的成就(參閱Margaret R. Miles, *Canal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, 1989, 136)。在雅歌，一切描述女性身體之吸引與性愛之樂，都作為與神的屬靈關係，在解釋上都以男性為中心，與神聯合，是一個歡悅而無可侵犯的花園(四章十二節)。在追求的過程中是長久的(四章一、九節)、順從的(四章十六節)及豐盛的(五章一節)。基督教與天主教都同意中世紀普遍的說法：女性的身體是一團火。

這卷聖經的書，是唯一慶祝性道德，並讚賞女性的身體，在解釋上成為指引的論文。否認人的情慾，將肉體治死，為甚麼我們還會有這樣的態度。理由是多方面的，也是錯綜複雜的。但最簡單的答覆，是由於人體仍使我們感到不安，因為人體是會流血與敗壞的。疾病與肉慾對我們不利，理想無法實現，使我們失望。照著利未記十二至二十六章聖潔法典，連神也無法除去人體的紛亂。女體更是最紛亂的，尤其若不加以節制，問題最大(利未記十二章一至八節，十五章十九至三十節，十八章一至二十節)。

雅歌實在是一部理想的書，指示我們省思，有關身體的健全與屬靈的意義。這書給我們接受的餘地，承認我們的身體好似花園，多彩多姿，我們本性中有人與神的部分。在本書中，女性的體態是

在創造的次序，並不構成困難或威脅。將自然界的動植物，神所賜予我們的恩典，可以填寫在其上。讀雅歌，使我們有一套嶄新的人體神學，承認並慶祝，人體是人一個完整的部分。

本書的現代讀者，仍將性愛轉至屬靈的愛，以戀愛的親熱，轉變至神人之間的親近。另一理由是因為本書並無道德的規條以及神的律法。這是聖經中唯一的書卷，要用寓意的方法來研讀，其實這種方法只是在第四世紀至中世紀流行，現在已不再採取這種解經的途徑了。本書既不提說神的名字，也無以色列救恩歷史的傳統。讀者在失望之餘，想查考本書屬靈的內涵，設法在性愛的底面看，是否有隱祕的意義以及更深的啟示，也許有。如果本書的寫作只為倡導人體的完整，以及性愛相互的福樂，認為這些就是神恩惠的賜予，為甚麼仍嫌不足呢？

在今日西方的文化中，性與權力常是相提並論的，一直會有這樣的需要，找到合適的資料與例證，提倡情愛而不誤用權力。在社會中任何公開的爭議與辯論，在性的課題中必會涉及權力。在性的罪惡中，例如強姦、亂倫、墮胎、少女懷孕、色情書刊等，都是與權力有關。其實真愛是沒有控制的權力。情歌只互訴愛戀，使心靈得力，而且分享身體的感受。四章一節至五章一節，牧者情人讚賞對方體態之美，完全沒有用權力來佔有她，他只是欣賞她的美，只此一點已足夠使讀者嘆為觀止。

雅歌無意要我們提出問題，並支吾地來應付性事。本書只慶祝男女的愛，無意反對在異性之間的情愛。全書都有對人體的讚賞，不像新約對人體發生問題，阻礙人到神面前。在雅歌，女性是神喜悅的創造，不像別處需加以規劃與限制，尤其是有些異端的旁門左道製造女性的混亂（如民數記十一章，也可參考利未記十二章）。雅歌中的女子雖然黑，卻是秀美，不必因此來抹黑她。雅歌感動現代的聽眾，使他們將男女之間的鴻溝填滿，架起橋來，除去隔閡，為成全兩性的親密，就此而已，極為單純。

第七首　愛的省思（五章二節至六章三節）

花園之歌在五章一節結束，一首新的歌又開始了。在形式與內容上，似採取三章一至四節，回覆尋覓的素描，口吻方面仍逗留在「我妹子」。五章二節的「醒」，是重複四章十六節的「興起」。

在這首詩中，男子似沒有說話，只有女子想像中的男子發言（五章二節）。其餘都是女子在說，她說自己的經驗（五章二至八節），又談男子的俊美（十至十六節）。她是與耶路撒冷的眾女子對語。事實上，這首詩完全是對語，在對語中有的也是自語，自述夢境的經驗。

尋覓的經驗與三章一至四節及二章八節相仿。女子在尋找心愛的人，卻找不到（三章一、二節與五章六節）。她在尋找中，遇見城中巡邏看守的人（三章三節，五章七節），以及向耶路撒冷眾女子的囑咐（三章五節，五章八節）。

讚賞男子的話（五章十至十六節），與四章一至五節，是同樣形式的情歌（*waṣf*）。但對男子的讚賞，在《希伯來聖經》中是唯一的。這首小詩的描述甚為均衡，每一行提身體的某一部分，有的是直接描述的，也有的是隱喻的：「像」，「如」，極為生動。情緒的兩極甚可注意：希望的喜樂，與失望的苦楚，可說是本詩的焦點。

釋　義

(一) 在夢境(五章二至六節)

「我身睡臥，我心卻醒，這是我良人的聲音。他敲門說：我的妹子，我的佳偶，我的鴿子，我的完全人，求你給我開門，因我的頭滿了露水，我的頭髮被夜露滴濕。」(五章二節)

「我身睡臥」，她不僅臥在牀上，實際是睡著了。在睡著的狀態中，她有這樣的感受。她或許並未沉睡，而是淺睡，因為她的心卻醒，對環境的外在事物，好像都聽得見。可見她還很儆醒呢！

大多解經家認為女子是在睡夢之中，一切就在夢境內。心醒，並不說明身體也醒，有清楚的感應。有的認為她剛醒來，心中還充滿著夢裡所有的感受。

這是我良人的聲音，這種突然發覺的聲音，是真的還是在幻覺中，恐怕連她自己都無法分辨。有的譯本譯得比較生動，加上「聽啊」，聽！這是我良人的聲音。這是多麼興奮的心情。他不在我身旁，我以為他已經走了，他真的離開，卻驟然回來，一定是捨不得離開我。但這是女子的想像。也可以這樣譯：有一個聲音，我心愛的正在敲門……

他正在叫喚我，多麼親密！妹子，親愛的。「我的鴿子，我的完全人。」在六章九節又再重複。這兩項也可放在一起：「我完全無暇的鴿子。」

「求你給我開門。」其實沒有「門」字，為我開吧！夜已深了，不在深夜是沒有露水的，現在露水很濃，連頭髮都已滴濕。在巴勒斯坦的人，認為露水對眼睛有害，可參考但以理書四章二十五、三十三節及五章二十一節。有露也使夜涼如水，等天亮日頭出來才會溫暖。

提到頭髮，似指濃密的厚實的髮，指他還很年青，充滿青年的活力。頭髮滴濕也不是十足的理由想進來。但主要的還是想親近的心願，因為男子急切地想與她在一起。

「我回答說，我脫了衣裳，怎能再穿上呢？我洗了腳，怎能再玷污呢？」(三節)

女子好像為這要求而有這樣半推半就的態度。但顯然不是拒絕，不然她也不會起來給他開門(五節)。也許這些話是她故意講的俏皮話，故作矜持，是情人特有的嬌態。

衣裳脫掉，再穿其實也沒有甚麼麻煩，所以還是不成理由的推辭。洗腳通常是就寢前的準備，也可以在上牀前再洗，所以她是在玩弄小聰明，更引起男子的興趣。

這些解經家推想這些話有性的隱語與暗示。開門不一定指門(但沒有「門」字是可以理解的，何況五至六節都以「門」為主題)，而是開放，接受男子的親近。洗腳也同樣有性的涵義，但是指男性的，例如：大衛王勸拔示巴的丈夫烏利亞回家去洗洗腳，烏利亞以後明說，他正從事聖戰，不敢回家與妻子同寢。洗腳是指男性(撒母耳記下十一章十一節)。但此處是否有性的涵義，就殊難臆斷。

「我的良人從門孔裡伸進手來，我便因他動了心。」(四節)

男子現在取主動的地位，伸手進來，打開門栓，表明他已經急切想進來。這個動作又可作性的解釋。

洞大概指門洞可以有把手，可以栓住門不開，而且有鎖一樣功用的另件，開門必須撥動這個門閂，才可將門打開。

這個動作就使女子動了心，原是人內裡腸胃起了激動，這是一種情緒的作用，「心」在此也可譯作「心腹」(以賽亞書十六章十一節)，所以這是內裡的感受。

「我起來，要給我良人開門，我的兩手滴下沒藥，我的指頭有沒藥汁滴在門閂上。」(五節)

她動了心，還是來為她所心愛的人開門吧！對他不再有任何的保留，她為他完全開放。開門的時候有沒藥滴在她手上。這沒藥大

概是男子留下的，他帶香料為取悅於女子，這當然是愛的表現。可見男子的心十分急切，因為如果不積極行動，可能會失去機會。這也是女子十分敏感的，她既動了心，就不可再拖延。所以她就起來去開門。

愛情本來就有十分錯綜的行為，有時猶豫，有時卻不能等待，不再忍耐。所以這種微妙的動作，也能讓人回味無窮。有關「尋覓」的主題，在第三章已經描述，在此處再重複，這些不是實際，卻是想像。這裡是夢境，這樣解釋也不是沒有理由。

「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。他說話的時候，我神不守舍。我尋找他，竟尋不見，我呼叫他，他卻不回答。」（六節）

這不是她心愛的要求嗎？「求你給我開門。」現在她完全照著他的囑咐開了門，但他卻轉身走了。這一定帶給她很大的失望。是否她的行動慢了一步？是否她推辭的話原是俏皮，卻被他看為真實呢？那就成為極大的誤會！也許他轉身走，也是一種俏皮的動作，這也會引起誤會嗎？這種似是而非，似非而是，都會構成極大的矛盾。

「神不守舍」是中文譯詞的佳句，但原意是：他說話的時候，我心都出來向著他。這是直譯，心出來，是指心情下沉。有的譯為心有昏厥的感覺，因為她在失望中都聽不見或聽不清楚他在說甚麼。我再挽留他，呼叫他，他已聽不見，所以不再回答。尋找，卻找不到，這是第三章上半段詩歌的內容。

有的解經家認為男子既已轉身走了，為甚麼還在說話呢？從字源方面來研究「說話」一詞，亞甲文與阿拉伯文甚至指「逃逸」，似乎可解釋為男子離去的動作是逃離。為了他的逃離，她的心就十分沉重，甚至下沉到了發昏的地步。這樣找，怎麼會找得到呢？第三章四節女子是找到他了，但此處她沒有找到，而且受更大的苦楚。

(二)多苦楚(五章七至八節)

這是第二段小詩，只有兩節，但卻道出女子在尋找中受了更大的委屈，她不知如何應付。接著就有合唱的部分，她向耶路撒冷眾女子說話，是她心中的苦情。但下一段小詩(自九節起)，女子的心情由哀苦轉化為快樂，她以正面來觀看男子的英俊(十至十六節)，情緒興奮起來，氣氛就完全更新。

「城中巡邏看守的人遇見我，打了我，傷了我，看守城牆的人奪去我的披肩。」(七節)

城中巡邏看守的人，在此處又再出現，在三章三節他們曾經遇見女子，而女子曾問他們。他們有沒有答覆，詩內並未提及，也許令她失望，她就轉身離開，正在那時她看見心愛的人，她就拉住他，他就保護了她。但這次男子並未出現，就挨了看守的人打傷，她內心的苦楚，因找不到他，已經難以忍受了，而現在又遭到身體的損傷，身心俱疲，也一同受傷，那種痛苦是令人萬分惋惜。

看守的人打她的原因，可能是誤會她的身分。試想，晚上在城中的街道走，對一個單身的女子來說是不堪設想的，他們一定把她看為妓女，所以就可任意羞辱她。

他們將披肩也奪去。披肩照《七十士譯本》的用字，是指夏天用的很薄的披肩。這是一種蒙身的帕子(以賽亞書三章二十三節)，為女性裝飾之用。如果在冬天，就不是薄紗，而是類似厚呢的質料，可以禦寒。披肩如果是蒙身的帕子，還有一種作用，是隱藏自身的身分(可參考創世記二十四章六十五節，利百加有帕子蒙在臉上，是一種淑莊的打扮)。但猶大的媳婦他瑪，帕子蒙臉，不要讓公公識別她，人們卻以為她是妓女(或異教的廟妓)，這是記載在創世記三十八章十四、十九節。

這如果是帕子，可有兩種相反的用途：一種是表明女性的淑莊，另一種是表明不正當的身分。在晚上就是後者的情事了。照亞述的律法，妓女是不准用帕子，現在這女子用帕子，看守的人以為

她冒充正經，更加震怒，就毫不留情的打她，而她為掙脫看守者，想逃離，就被看守者拉扯，這帕子就被奪去。

為了尋找愛而去冒生命危險，實在是得不償失的。此處似乎有警告的用意。尋找要有合宜的地點，不要在城中。合宜的時間，不要在晚上。正當的途徑還是找女伴幫助，向耶路撒冷的眾女子呼求吧！

「耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們。若遇見我的良人，要告訴他，我因思愛成病。」(八節)

耶路撒冷的眾女子出現似乎也是突然的。我們無法明白她們怎樣出現，她們不會在夜間陪伴著這女子，可能是女子在城內受了欺凌，哭喪著回來。她正需要安慰，需要有傾訴的對象，所以她現在向她們囑咐。

二章七節與三章五節也有類似的話，還有八章四節。囑咐的內容不盡相同。在二章與三章，男子在她身邊，她心中安定，但仍發出這樣的囑語，強調等候，愛不能勉強，等他自己情願，所以不要驚動與叫醒。八章四節的話也一樣，也有心愛的人在身邊。

此處的情形不同，心愛的人不知在何方，在她的意念中，如果耶路撒冷的女子能夠找到他，找到之後並非站在旁邊不驚動，而是要告訴他，他的愛人正殷切地期盼，而且思愛成病。

愛不是只有歡悅的感受，因為愛有煩惱有挫折，愛有懼怕與擔憂，惟恐失落失戀。可見愛有時是艱苦的，不只是甜美的，也有苦澀的意味。

愛如失去常態，會有不健全的表現，思愛成病是一種花癡(nymphonmania)，對愛有過分的渴求，好似永不能滿足的需要。這是一種非常乏力的感覺，所以「求你們給我葡萄乾增補我力，給我蘋果暢快我心」(二章五節)。

但是現在她沒有這樣的要求，只想她們告訴他，女子因愛受傷，因愛成病，愛實在是痛苦的、艱難的。

（三）讚賞聲（五章九至十六節）

「你這女子中極美麗的，你的良人比別人的良人有何強處？你的良人比別人的良人有何強處？你就這樣囑咐我們。」（九節）

這是耶路撒冷的眾女子所發的問題。這是有兩方面的疑問。首先在回應女子的囑咐—要尋找她所心愛的男子，而她們難免要問：為甚麼非要他不可？他到底有甚麼特殊的吸引力，使你付了那麼重大的代價？在另一方面，別人也有良人，她們又怎麼會那樣付出愛？比較之下，你心所愛的必有特別的強處，這問題二次詢問，要她說明強處。愛是獨特的，別人難以理解，不能明白，無法解釋。這實在是十分微妙的事，確實不足為外人道也。

耶路撒冷的眾女子的問題，如照原文來譯出，有很深長的涵義：你心愛的在其他心愛的人之中有甚麼分別？他有甚麼優點能使他出類拔萃，好似鶴立雞群？你這樣愛他，他一定有突出的、卓越的儀態，你若明顯指出，我們照著你所說的特徵加以識別與尋找，或者可不辜負你的期望。這樣我們可以找到他，這是她們與她之間有力的對話。這對話也給予她有一個省察的機會。愛不是一味熱情的衝動，而是要有冷靜的分析，客觀的省思。

「我的良人，白而且紅，超乎萬人之上。」（十節）

現在女子就細心地來讚賞她心愛的。這也是十分忍耐地逐一描寫，不厭其煩。在本書共有四首的讚賞之歌（*waṣf*）只有本首是讚賞男子的，其餘三首（四章一至七節，六章四至十節，七章一至九節），都是讚賞女子的。讚賞男性之美，在聖經中這也是唯一的詩。這裡讚賞的也不是全部的，而是部分的，並且這是照著古代男性美的標準說的，是女子為要說服耶路撒冷的眾女子，或者說服觀眾，為甚麼她這樣愛這位標準的美男子。

當然這是從女性的眼光來讚賞，這讚賞當然是女性的主觀來說出男性美，所以這種審美的觀念，是值得深切省思的。

女子的描述，自從頭下來，從上至下，由頭部至足的部分，而且很著重顏色，白而且紅。

白是光彩，光耀而明亮。以賽亞書十八章四節，「如同日光中的清熱」。他走過好似一陣熱風吹起(耶利米書四章十一節)。白指著光潤：錫安的貴胄素來比雪純淨，比奶更白(耶利米哀歌四章七節)。這是健康的特徵。白與紅都是象徵健康的。也在這節，形容他們的身體比紅寶石更紅，血氣好，光潔而且碩壯。這是青春的特色。

超乎萬人之上，萬人是極端，不是數字之眾，而是比最美的更美。這是卓越的、突出的、出類拔萃的，這是明顯的、出眾的、露頭角、放異彩的。這就是我所心愛的。

「他的頭像至精的金子，他的頭髮厚密纍垂，黑如烏鴉。」(十一節)

「至精的金子」可能是最好的譯詞，因為這是兩個字構成的，先有純粹的金子，又附加一個字是金子特別提煉的，可謂精金。《七十士譯本》作一地名，即該地的金質聞名(Gold of Kaiphaz, Kaiphaz是特用字)。同源的字發現在埃及與蘇美里亞的文字，也指極佳的金質。在但以理書十章五節「精金」也是這個涵義。所謂「烏法」(的精金)，「烏」是連接詞，「法」就指精金，也是此處的用字。

另兩種希臘之譯詞(*Aquila*, *Symmachus*)作「石頭」，不是指堅硬，而且指質地的尊貴。至精的金子仍是好的譯詞。可能真正的重點在「貴重」、「有權勢」。在但以理書二章三十二節，尼布甲尼撒所看到的人像，頭是精金的，表明第一國巴比倫為當時世界最大的強權，可見一斑。

他的頭髮厚密纍垂，這是以植物的豐茂來描寫。這是一種髮綹，猶太拉比譯作捲髮。《七十士譯本》作棕樹花蕾，《拉丁文譯本》作棕樹，《阿拉伯譯文》作棗樹，因為這字*tatallim*是舊約中唯一在此處用的。都是指枝葉十分繁茂鬱蒼的。髮多也是青春的特徵，表明身體強壯。

黑髮也表徵青春與健康，這是生命最旺盛的時期。以烏鴉來描寫，本來並不恰當。烏鴉是不潔淨的動物(利未記十一章十五節；申命記十四章十四節)，又是可憎的禽鳥(箴言三十章十七節；約伯記三十八章四十一節)，但照阿拉伯的詩文中，烏鴉為黑色的隱喻，可能為希伯來詩所採用。

「他的眼如溪水旁的鴿子眼，用奶洗淨，安得合式。」(十二節)

青年的眼以鴿子為喻，在一章五節與四章一節，是形容女性的，但此處是形容男性的，與其說二者的差異，不如說相同，都是著重青春與溫良。

眼如溪水旁的鴿子，鴿子是白色的，而溪水如果很深，看來好似黑色，所以眼睛黑白分明，看起來似極為明亮。用奶洗淨是極不尋常的。鴿子喜愛洗澡，洗得很白淨，似乎再著重眼白。可能奶只是一種描寫，表明水特別乾淨。「安得合式」，原意為坐在池子旁邊。《七十士譯本》作「坐在多水之處」，《拉丁文譯本》也類似。中譯詞是參照《英文欽定本》，《美國新譯本》(*New American Bible*)作「嵌在裡面好像珍珠」，因為這個用字(*millü* ᵓ)可作「鑲嵌的珍珠」。

「他的兩腮如香花畦，如香草台，他的嘴唇像百合花，且滴下沒藥汁。」(十三節)

女子的兩腮，在一章十節描寫其秀美，這裡男子的面頰也值得讚賞。香花畦是園中的花牀，有香料的花卉，所以發放芬芳。男性美在鬍鬚的位置，滿有雄壯的氣概，好似香料一般吸引。

香草台是膏油在臉上突出，好像一個高台，也是有香料，惹人注意，仍在描寫面頰，有十足的男子氣。

從面頰看到嘴唇，嘴的弧形也好似百合花的形狀，極為秀氣，也是表徵青春的活力。嘴唇不是蒼白，卻有百合花那樣鮮艷，當然百合花並非都是白色，也有黃色與紅色。這與四章十一節描繪女性的嘴唇甜美有關，因為立即提說沒藥汁，沒藥很香。這是男女接吻

的感受，女子的甜與男子的香互相配合。在四章十一節描寫的女子嘴唇如滴蜜，此處男子的嘴唇滴沒藥，他們在親嘴時是潤濕的，更有調和的功能。

以沒藥汁來描述男子的吸引力，是這首詩的主題之一。他的手摸過的地方都留下沒藥，是女子感受得到的(五章五節)。

「他的兩手好像金管，鑲嵌水蒼玉。他的身體如同雕刻的象牙，周圍鑲嵌藍寶石。」(十四節)

「手」在原文中，實則是指手臂。手臂粗壯結實，好像金管(聖殿中的棟樑)一般，在內殿聖所的入口，鑲嵌著水蒼玉。那是寶石未必一定是水蒼玉。這字音為他施(Tarshih)可能是他施特產的寶石。金管是鍍金或包金的，看來甚為尊貴與明亮。青年的手臂十分有力，所以抱著女子時，女子有一種安全或者充實的感覺。

他的身體是腰身，包括上面的背部與下面的臀部，都像象牙，很潔白、肥胖、光潤，是雕刻過的，可說是藝術品，十分精巧、美觀，對女子來說，是十分吸引的。

有人就以所羅門聖殿的建築與擺設，來描繪男子的身體，成為寓意解經的依據。

「他的腿好像白玉石柱，安在精金座上。他的形狀如利巴嫩，且佳美如香柏樹。」(十五節)

他的腿像白玉的石柱，如聖殿中的柱石，堅固而且穩定。腿部大多不在日光下曝曬，所以皮膚較白。但腳卻要走動，尤其巴勒斯坦的人們穿的好似涼鞋，在沙漠地步行又有陽光的炙曬，就會曬得呈古銅色，好似黃金一樣，所以腳成為精金座。

他的形狀或他的外貌，儼然大丈夫，十分威武，好像利巴嫩，高大華麗，十分壯觀。香柏樹在利巴嫩，可謂在樹林中稱王，又可令人聯想聖殿的建築，木料多用香柏木(列王紀上六章九、十、十五、十六及十八節)。香柏木的價格貴，但堅固耐用。

「佳美」直譯為「特選」。希臘文一種譯本(*symmachus*)作「青年」，像青年，像戰士，堅強如香柏樹。

「他的口極其甘甜，他全然可愛。耶路撒冷的眾女子啊，這是我的良人，這是我的朋友。」(十六節)

口可能指口腔與言語。口腹應包括舌頭與顎，是味覺的所在，可以品嚐食物，有香甜。口指言語，由聲帶經口腔發出。舌頭若貼住上膛，就成為舌結啞巴。口中的言語也可表達不同的心思，口可以接吻及做其他的性愛動作。

口極甘甜，是智慧的表現。如箴言十六章十節：王的嘴中有神的話語，審判之時，他的口必不差錯。在詩篇十九篇十節與一一九篇一〇三節，都強調律法的條例比蜜更甜。

全然可愛，是可羨慕的，而且他整個的人，完全令人深羨與深愛。

現在她已答覆耶路撒冷的眾女子問詢。這就是我心所愛的，他是我的朋友，不是普通的朋友，不是一般平常的鄰舍，他是我的伴侶、愛侶。我倆有非常親密與密切的關係。我們結合在一起，不能分開。

這首情歌(*waṣf*)在十至十六節，與同類的詩一般，是讚賞對方的健康、碩壯、英俊，以及性感。這是以樹木為喻，也將金銀、寶石、珠寶等比喻對方身體的尊貴。

在女子的語氣中，也十足表露她的意願。這個牧者情人是她的王，好似大衛那樣，他原只是一個牧童，但他面色光紅，雙目清秀，容貌俊美(撒母耳記上十六章十二節，十七章四十二節)。面色光紅，白而且紅，是健康的顏色。女子在葡萄園工作，常被日光所曬，也曬黑了，她雖然黑，卻是秀美(一章五、六節)。這是應有的審美之標準。

耶路撒冷的眾女子啊，現在你們該明白了吧！我這樣深愛著他，實在有我的見地，省思我的觀感。

(四) 再尋覓(六章一至三節)

「你這女子中極美麗的，你的良人往何處去了？你的良人轉向何處去了？我們好與你同去尋找他。」(六章一節)

現在耶路撒冷的眾女子再發問，可見她們沒有遇見他(五章八節：「若遇見」)，或者她們根本沒有尋找，甚至無從尋找。

她們仍用同樣的呼聲：你這女子中極美麗的(五章九節)，她們問著：何處……何處，先是「去」，一去不回頭嗎？還是去了又轉向了呢？

這就使人捉摸不定，很難追蹤。如果女子知道，又何用她們尋覓呢？這尋覓的題材在一章七、八節及三章一至五節都有，愛的尋覓是情人心焦煩惱的原因。

可能由於女子的描繪，使眾女子也被吸引，願與那女子一同來尋找。但是女子是否真需要陪同呢？愛是私人的，他倆在相見時那一份興奮與歡悅是可預期的，那樣場合卻不願意有第三者參與，更不願公開。

但是耶路撒冷的眾女子不僅看出她的愛，也從她的描述中看出男子的愛。這就提升了女子的地位。她們對她的尊敬有增無減。你這女子中極美麗的，讀者可以追溯一章八節。

「我的良人下入自己園中，到香花畦，在園內牧放群羊採百合花。」(二節)

女子在尋覓中可以確信，她心愛的人一定會到她這裡來。因為她是男子自己的園。四章十五節至五章一節，他下到他的園子，到她這裡，她深信愛的吸引能夠確定方向，不會迷失。

她幾乎發出凱旋的聲音，因為深知她心愛的不僅來，而且來採百合花。百合花指她自己，在二章一、二節已經說明。在園中牧放群羊，這是隱喻，描述做愛的事。

香花畦原是女子描繪男子的美，重點仍在香氣，因為愛是馨香的，所以有吸引力，使人汲取，使人享受。

採百合花，百合花應在花叢之中，在香花畦。百合花在花牀裡必是顯而易見的。

「我屬我的良人，我的良人也屬我。他在百合花中牧放群羊。」(三節)

這裡描述到歸屬感，互屬的關係多麼親密。但二章十六節先說「屬我」，而此處「屬我心愛的」，可見重點轉移了，中心在他不再是我。愛是在長進中。百合花中牧放，也在二章十六節，此處再重複。

解　意

五章二至六節

《亞蘭文意譯本》解釋五章二節睡臥與醒來，指以色列的罪與被擄，悔改與歸回，頭髮滴濕，是悔改人民的眼淚：

「這些事以後，以色列家的百姓犯了罪。神將他們交在巴比倫王尼布甲尼撒的手中。他們在被擄中，好像一個睡眠的人，不能醒來。於是聖靈藉著先知的聲音叫醒他們，他們蒙了光照，全地的主就對他們說：悔改回轉，開口向我禱告與讚美。我妹子我佳偶以色列會眾，好似鴿子，完成你的工作。我的頭髮充滿了你們的眼淚，好像一個人頭髮被天露所滴濕，又好像雨水在夜晚下的，已淋濕了我的頭髮。」

猶太拉比也以這節，提到以色列矛盾的態度，有關禮儀的遵行與行善的事，獻祭與禱告，儀式與學習。「我心」是指有關神的事，根據詩篇七十三篇二十六節，神是我心中的力量。敲門是摩西傳神的話，祂在半夜巡行埃及遍地(出埃及記十一章四節)。「求你給我開門」，但開的只有極小的空間，以色列人悔改也好似針的眼那麼小，但神將它擴大，可容車輛經過。「我妹子」是以色列人與神的關係，就是靠逾越節與割禮的血。「我的佳偶」是以色列愛神，在紅海(出埃及記十五章二節)。我的「鴿子」，是以色列人順服神，領受十誡。「我的完全人」是他們在西乃山表示忠於神。我的完全人(*tammati*)如果讀作*teûmati*可作「我的雙生」，互相同感

痛苦。神與以色列人同受急難，因為神與他們同在(詩篇九十一篇十五節)。頭被露水滴濕，可參考詩篇六十八篇八節：神在西乃山顯現，地震動，天落雨。神顯現時地震天漏，雲也落雨(士師記五章四節)。這也是解釋「夜露」的。

基督徒解經，認為睡臥是在人重生之後逐漸在屬靈上怠惰。教會遭受逼迫後的熱心一時又鬆懈下來。在正面可以在主賜下福杯，她就有些沉醉，不看世俗的憂慮，而闔上眼想睡覺。她睡臥表明她完全安息，完全交託信靠。但是她心卻醒，仍有切愛神的意念。安伯羅斯(St. Ambrose)說：讓你的肉身睡臥，信心醒覺。身體的誘惑睡臥，而心靈的智慧儆醒，你身體的感官汲取基督十字架的香氣以及墳墓的氣息，睡臥沒有炎熱與情慾。有關新郎基督，祂在墳墓睡臥，只在肉身方面，而祂的神性卻是醒著的。所以教會要儆醒和起來，從默想化為行動，認清責任要出去，使未信者進入教會。

這是基督焦急的心，因為教會的忽略與錯誤。主在教會的外面叩門，稱她為妹子，因為她得與祂同為天國的後嗣，呼喚她為朋友(《拉丁文譯本》作此詞)，而她也明白天上的奧秘：她是鴿子，她被聖靈充滿，她是完全人，因為主已洗清她的一切罪污。

頭滿了露水，頭髮被夜露滴濕，有不同的解釋。夜是罪慾的表象，露水是那些老化的信徒沒有愛神，使主的頭受涼。濕的頭髮表明人的順服不足，沒有完全向主奉獻。傳道人沒有誠心實意傳主的道。當聖徒受不信者逼害，主的頭髮也會濕透。頭髮又可解為聖徒、天使、使徒、先知。露水滴下，是聖道賜給他們，他們必須傳揚。露水也可指屬天的福分，滋潤乾渴的心，使他們在今世的黑暗中仍有喜樂。露水在清潔的夜晚，滿天星斗好似聖徒的雲集。教會好似月圓，照亮外邦人，使他們得救。露水在頭上是指基督在清晨復活。夜露是得救的眾生以及列國的蒙恩，他們的罪冰冷，他們無知好似黑夜，但是不久因傳道人生活的見證與教導的真道，而蒙了光照，而且得著溫暖。

第三節在《亞蘭文意譯本》，將上半節指以色列，下半節指神：

「以色列會眾向先知説：看哪，我已經擺脱律法的軛，去拜列國的偶像，我怎麼有臉面回到主面前？」

「全地的主藉先知回答説：我已離開你們，你們一直行惡，我又怎麼能回到你這裡來呢？我的腳已洗淨，不再沾你們的污穢，我又怎麼能在你們中間，為你們的罪行而玷污呢？」

猶太拉比解釋，無人會那麼單純，脱了衣服又再穿上。尼布甲尼撒攻擊以色列人，剝去他們祭司與君王的衣袍。又有解釋為五旬節(在西乃山得著神的律法)，那時睡得香甜，而夜又苦短，以色列仍起來領受律法。洗腳是洗除偶像的污穢。

基督徒解經有不同的見解。新婦原渴望新郎來在一起，但現在只有一點的推辭，不想起身開門。奧古斯丁解釋教會在君士坦丁王的贊助，成為正式的機構，因而失去宣教的熱忱。有的解釋，人只有默想，而忽略了德行。教會有屬靈的藉口，而不再注重領人歸主。推辭理由充足而墮落在罪中。教會脱掉舊人(歌羅西書三章九節)，在羔羊的寶血中得以洗淨，不再回到舊時的情況。也有認為新郎基督脱去肉身的必朽，升天去，不再受地上的局限，死亡無法控制祂。

第四節照《亞蘭文意譯本》解釋，指北國的被擄，耶羅波安拜牛犢使神憂傷憤怒：

「以色列家的人在耶和華面前不肯悔改回轉。神就伸手擊打河東的支派流便、迦得以及瑪拿西的半支派，交給亞述王西拿基立，擄到亞述，把他們安置在哈臘與歌散的哈博河邊並瑪代人的城邑。罪惡的耶羅波安將牛犢放在但，神就將他廢棄，除掉這偶像。我心中為他們的罪極其憂傷。」

基督徒解經，認為手是象徵權力，洞是不足的認識，雖可窺見一些，卻被障礙物(就是人離開神而有的)擋住了。手也可表徵永生

的道，從洞看進去，好像對著鏡子觀看，模糊不清，不能窺見肉身成道的主。當手伸到洞那裡，是主使新婦—— 教會經過逼迫與苦難。當主敲門而她不開，主必刑罰。基督使懷疑者從洞看進去，好似祂曾這樣幫助多馬(約翰福音二十章二十七節)。

新婦動了心，可指她歡喜又懼怕，正如神的使者向馬利亞宣告懷孕生子的消息。馬利亞的感受也是這樣。她是純潔的，沒有沾染罪的污穢。

第五節在《亞蘭文意譯本》中，門閂是以色列人遲延著不悔改，而將門關著：

「當耶和華大能的手重重擊在我身上，我想行動卻十分驚懼。祭司獻上香祭，但神不悅納，因為全地的主在我面前關上門，使我悔改也沒有用。」

猶太拉比表示：我真的起身，但別的國家沒有。以色列終於起來，建造第二個聖殿。沒藥表徵苦難，因為古列起初不准以色列過伯拉大河，以後才准他們歸回故土，新婦終於開了門，表明他們以色列人真正悔改。沒藥指他們拜牛犢而有的罪(出埃及記三十二章四節)，以後得著赦免。門閂是指那些不能歸回的人。

沒藥滴下有不同解釋。新婦膏抹自己為歡迎新郎。但是新婦並無立即開門，似不算歡迎。另一種說法，沒藥表明悔改與赦免。所以沒藥在新郎是苦難，祂的手有沒藥，滴在門閂上。手指是聖潔生活的美德，如慷慨、節儉、謙卑與真誠。沒藥有行動先要治死肉體。沒藥是精選的上品，來自柔軟的心，被神的愛所溶化。新婦的手(不是口)滴下沒藥，表明嚴肅的生活及捨己，那比流利的口舌更能影響罪人。沒藥汁滴在門閂上，是指人在某種特別的行為，需特別悔改。沒藥在生銹的門閂塗上，就容易潤滑，而可轉動。

信心使我們的心向主打開。在主被關在心裡，門閂打開，心就擴展，主可照祂所喜悅的進出。關門是將一切私情惡慾關在外面，卻迎進基督的國度。除去肉體而迎進基督與聖靈。沒藥在門上，是

聖靈有效的工作，這樣新婦就容易開她的心，新婦手中有香料，馨香撲鼻，在勞碌與行動中，她就有敬畏神的心。

第六節在《亞蘭文意譯本》，新郎的離去，指神離開以色列：

「以色列的會眾說：我向神求祂的教導，但祂卻離我而去。我心中渴慕祂話語的聲音，並尋求祂榮耀的同在，但我無法找到。我在神面前禱告，祂卻以雲遮天，不接受我的祈求。」

《猶太解經集》(*Talmud: Shabbat* 88b)論這節是神對以色列所說的每句話，都是祂親口說的。但是以色列人失去第一句話，第二句又怎麼接得上呢？神將露降下去，甦醒死者，使每個人都能甦醒起來(詩篇六十八篇九節)。

基督徒解經，取《拉丁文譯本》的話：我為心愛的將門閂拔開。門閂是世上的逸樂，將神關在心靈的外面。福音傳入，就將無知與盲目都開始除去了。小鎖可以鎖大門，在屬靈的生命，稍微有甚麼小缺點或小忽略，足可將恩典關在外面。若不把那些不宜的事挪開，心愛的怎可進入心靈。門閂是禮儀的律法，將基督藏在聖所之內，不容外邦人進入。基督道成肉身，就除去這樣的門閂。此處的門，使人聯想起列王紀上六章三十一節的內殿小門，是用橄欖木製作的，橄欖是可榨成膏油的。有了恩典的油，人才可從狹門中擠進去。

門能引人進入不同的境地，如釋經造就或經驗的恩典等。最主要的是基督為門(約翰福音十章九節)，新郎突然離去，因為主復活之後就必離開世界。

這是心靈的經驗，從罪惡至聖潔，屬天的愛必使我們的心完全溶化。當新郎的話使新婦動心，因為她受不了基督愛的能力。人的肉身是會朽壞的，將心靈拖倒了。有些話似乎不易明白，這是古老的奧祕：為甚麼我們尋找神卻尋不見，呼求神也不蒙應允。有時尋找祂，祂反離去，呼求祂，祂卻急速地逸去呢？這實在是對教會的警誡，也對我們的心靈，我們總不可忽略主的呼召，要留心聽，要全心順服，就是怕尋找祂，卻尋不見(約翰福音七章三十四節)。

歸納言之，這是信心的試煉，當那女子遲延的時候，機會就失去了。愛是敏感的，當愛沒有得著立即的回應，就會使對方失望甚至受傷，無怪乎他要離開了。再呼叫他，他不回答。他的緘默是令人焦急的。信徒對主也有這樣的情懷。「我想念神就煩燥不安，我沉吟悲傷，心便發昏。」(詩篇七十七篇三節)主真的離開嗎？這是信心的試煉(發昏就是神不守舍)。

五章七至八節

《亞蘭文意譯本》將第七節城中巡邏看守的人，解為迦勒底人圍困耶路撒冷，攻擊以色列人：

「迦勒底人在路上守著，抓我，將我押著在耶路撒冷城的四圍。我們有的被他們刀劍所殺，有的被擄。他們從猶大王西底家的頭上摘去王冠，將他帶走，並剜去他的眼睛。巴比倫人就侵佔了城，看守著城牆。」

猶太拉比將看守的人，看為是河西總督達乃和他的同黨，攻擊猶大和耶路撒冷，肆意控告他們(以斯拉四章七節，五章三節)。還有一種說法，是指利未支派為看守者，那些看守城牆的，就是看守律法的牆。

基督徒解經家以羅馬統治者為看守的人。他們逼迫教會，凌辱殉道者，將他們的帕子撕掉，這帕子象徵殉道者的身體有帕子遮蓋，蓋住他們的心靈。帕子或披肩是宗教外來的助力，現在祭司囚禁，祭壇拆毀，聖殿焚燒。有的將城作為世界，看守的人是惡者，在地上逼害人，剝奪他們的信仰。耶柔米以這段經文忠告教會，不要冒險去尋找主。

第八節耶路撒冷的眾女子似可代表先知囑咐以色列向神表白，因愛成病。這是在《亞蘭文意譯本》：

「以色列的會眾說：先知啊，我以耶和華話語的命令囑咐你。如果你看見我們的愛，要告訴神，我因愛神而患了病。」

猶太拉比解釋以色列在埃及，切望得著拯救，正如病人切求醫治。

基督徒解經，將這節經文作為聖徒在代求上彼此相通。教會大膽地宣稱愛主，要使徒、先知與殉道者來守衛，為新婦代求，教會必須爭戰。她仍有帕子在必朽的肉身，但卻急切地求見新郎。她以這火熱的心求信實的人們為她代求。新婦因愛世界而成病，必須將世事釘死在十字架上(歌羅西書三章三節；加拉太書六章十四節)。

五章九至十六節

《亞蘭文意譯本》將第九節，作為先知研究以色列敬拜神的意願與選擇：

「先知對以色列家說：你們想事奉的神究竟是哪一位？以色列的會眾啊，你們是眾民中最完美的。你們願意敬畏的是誰？你們可這樣囑咐我們。」

猶太拉比將向列邦發問的話對以色列說：你們的神比別的神，有何強處？你們的保護者比別的保護者，有甚麼強處呢？

基督徒解經家，將這問題由信徒來問別的信徒。他們想要在上面的事增加他們的戀慕。有人認為這問題是向聖經發的，為的讓聖經說出她心愛的所給予的恩典。有的認為發問者是軟弱的信徒，他們願意明白怎樣與真基督認同，在許多假的基督中認出祂來。

這問題也可由天使來問新婦，看她對心愛的認識多少，愛得多深。有的人即使面對面的見到基督，仍無法真正認識祂，因為祂有不同的性格。他們很想知道，從受苦者的經驗，究竟因主受苦，為主受苦，能明白受苦的奧祕。天使也願意詳細察看這些書(彼得前書一章十二節)。

第十節在《亞蘭文意譯本》提到白而且紅，是整夜悉心研讀聖經與猶太的經卷(*Mishnah*)。「超」字解釋為神的旗幟領導天使的軍隊：

「當以色列會眾開始思想怎樣讚美神這位全地的主，他們說：我所事奉的神是穿著雪一般的白袍，有律法二十四本，並有先知與『著作』方面的經文。這是在白天，在晚上呢？讀經卷之六大法律。

耶和華的榮耀面光好似火，祂的智慧與審判是磁石，這是神每日必須更新，而且在審判的大日，向祂的百姓公布。在那大日，有千萬天使在祂面前事奉，在他們頭上有神的旗幟。」

猶太拉比認為白與紅是相對的，神對在埃及地的以色列是白的，還在紅海拯救他們(出埃及記十二章十二、二十九節)，對埃及人是紅的(出埃及記十四章二十七節)。在安息日與新年，神對以色列是紅的。平時神是紅的。神在我今世是紅的，來世是白的。

基督徒解經也是多種的，主是白而且紅，因為祂主和也主戰。祂對聖徒與虔心悔改者是白的，對不虔的人是紅的。祂的愛與溫和，必須以白來表徵。亞當原意為紅，基督是末後的亞當，就補充並修饍首先的亞當，以白色的光輝與榮耀(希伯來書一章三節)。祂的衣袍是白的，地上的漂布，沒有一個能漂得那樣白(馬可福音九章三節)；祂的頭與髮皆白，如白羊毛如雪。祂的眼目如同火焰，面貌如同烈日放光(啟示錄一章十六節)。祂顯現，從以東而來，穿紅衣服，衣服像踹酒醉的(以賽亞書六十三章一至六節)。以掃長子的名分出賣的代價，是一碗紅豆湯(創世記二十五章二十九至三十節)。以掃就是以東(紅的意思)。白與紅之對比，在以賽亞書一章十八節。祂為童女所生，潔白發光。祂為救贖受苦，流出紅色的鮮血；祂受審時希律給祂穿上華麗的衣服，那是白袍(路加福音二十三章十一節)。彼拉多給祂披上紫袍在十字架上，祂肋旁流出血和水(約翰福音十九章三十四節)。祂穿著濺了血的衣服(啟示錄十九章十三節)，因為祂有君王之尊，而且得勝。祂的白袍是表徵祂有永遠祭司的位分。在聖餐所分享的是白色的餅及紅色的杯。

第十一節是《亞蘭文意譯本》論律法的完美與豐富：

「祂的律法比精金可羨慕，解釋祂的話語有無數涵義與教訓。遵守這些比雪更白，不遵行的好像烏鴉的面。」

猶太拉比解釋律法是神造化的起頭(箴言八章二十二節)。這些話如同精金(詩篇十九篇十節)。捲曲的髮是律法的條例，黑髮是指

字句。律法的細節好像草堆一樣，越多越高(*Talmud: Erubin* 21-23)。烏鴉是指晚上，律法是在晚上收入倉中(箴言三十一章十五節；耶利米哀歌二章十九節)。律法是日夜思想的(約書亞記一章八節)。律法的一點一劃都不可廢去(馬太福音五章十八節)，而烏鴉的頭髮是律法的學子，他們看來是黑的，在這世上不受尊重，但將來他們好像火炬與光(那鴻書二章四節)。律法的經文是黑的，在公眾面前誦讀也不受歡迎，但神卻是喜悅的(瑪拉基書三章四節)。律法有關男女的事，都分別論述(利未記十五章)，表明甚為重要。律法如黑色的火，因用黑筆書寫的，但神給摩西的書卷，卻如烈火(申命記三十三章二節)：這是烈火白熱化。

在《猶太解經集》(*Talmud: Hagigah* 14a)説明神的白髮如雪(但以理書七章九節)，與此處烏鴉般的黑髮，兩者並不矛盾。在但以理書中神是審判官，而此處神在逾越節擊殺埃及，祂是戰士。白頭是表徵法律的尊貴，而黑髮表徵婚姻中的青春。

教會教父大多採自使徒的話，基督的頭是神(哥林多前書十一章三節)。神性是精金，耶穌基督發出神性的光輝，祂是教會的頭。《七十士譯本》注重特殊的精金。這也是彼得所強調的。神的光照有無限的寶藏，是金頭，為啟發聖徒有完全的知識，認識神。捲曲的髮是説明聖徒、天使、使徒與殉道者，與頭最接近。頭髮厚密纍垂，《七十士譯本》用詞可有「松樹」的意義。使徒有屬靈的高度，如松樹那樣挺拔。聖徒好似松木槳的船，成為人類的救生船。黑髮也可表明聖徒的謙卑，比較唯一的頭(基督)有金色的榮耀。基督的頭與髮皆白，是但以理書七章九節與啟示錄一章十四節論祂的聖潔。黑髮代表祂的受難。為苦難的火所炙。黑色也可象徵聖經的奧秘，好似隱藏在黑暗中(詩篇十八篇十一節)。

第十二節在《亞蘭文意譯本》中，解釋鴿子眼為神察看耶路撒冷，讚賞喜愛律法的人：

「神的眼目常看顧耶路撒冷，施恩賜福給她，從歲首到年終，

好似鴿子一般，常向溪水觀望。在公會的人專心研讀律法，使公平的水流，暢通像奶。凡研讀的人必有鴿子眼，在判斷中慎重周密，決定何者定罪，何者免罪。」

猶太拉比將眼睛作為公會，又根據民數記十五章二十四節作為會眾的眼。身體全部有二百四十八部分，都由眼來管理。以色列必須有公會。照經卷的解釋，「合式」(中譯詞)原意為滿溢，即指律法的全備。以賽亞書一章二十一節，數字計算，共四百八十二，為說明耶路撒冷會堂數目之多。

基督徒解經家認為眼是指舊約的先知先見，新約的監督(overseers)。聖徒仰望神，有鴿子那麼溫良，水可代表浸禮，又可指聖經，人可飲於這生命之泉，又可當作一面明鏡，看清自己，也可看見鷹鳥或其他仇敵來侵。奶是代表真誠，鴿子眼是聖靈的恩賜，是神賜給聖徒的。神的眼看顧義人(詩篇三十四篇十五節)，比太陽更明亮。眼睛也可指基督人性中內在的眼光。祂的智慧與知識能照亮，好似鴿子那樣單純，甚至祂肉身的眼，也是那樣明亮與公正。

第十三節在《亞蘭文意譯本》中，是將面頰譯為石版，其上有十條誡命：

「在兩塊石版上有十行，好似香料園的田畦行列一般。園中的香料很多，正如祂的聖徒，即智慧人的口舌所講的律法，發出香氣，而且口中的言語如上選的沒藥。」

猶太拉比將嘴唇像百合花，是指學者對猶太經卷講解的流利。滴下沒藥的嘴，向不流利的人教導，若溫習反複所學習的就能通達。

這一節照《解經集》(*Talmud: Shabbat* 88b)所說的，律法每一個字都自神而來，而全世界就充滿著香氣，第一句話已充滿香氣，第二句的香氣又往何處呢？神就在府庫中帶出風來使香氣可以發散(*Talmud: Shabbat* 30b, *Pesabim* 117a)都有字義的研究。

兩腮如香花畦，照《解經集》(*Talmud: Erubin* 54a)解釋，如果一個人願意別人待他，好似花畦被人踐踏，香氣就會發散，因為他自己先有了芳香，他所學習的也必可保持，不然又怎能保持呢？

基督徒解經也循這些釋義，應用於福音的傳道人、殉道者，不悔改的人必被捆綁，悔改的人必得釋放。這是主的教訓，正如路加福音十四章二十六節以及馬太福音十九章二十一節主的話。嘴唇無論是紅潤或蒼白，使人聯想主的教導。蒼白的嘴唇更使人想起主在臨死前，在十字架上的七句話。

第十四節有關身體上各樣寶石，在《亞蘭文意譯本》，就解釋十二個支派的名刻在上面：

「神的僕人雅各的十二支派，都在版上列出。這神聖的黃金裝飾品上，雕刻在十二塊寶石上，提出三位列祖：亞伯拉罕、以撒及雅各。流便的名刻在紅寶石上，西緬的名刻在瑪瑙上等等。他們又好像十二個行星，明亮地照耀，好似燈籠，亮晶晶好像藍寶石。」

猶太拉比將象牙般身體，作利未記中祭司的律法。肚腹在身體的中部，利未記在五經的中部。象牙可作成許多釘子與標槍，利未記律法也有許多條例及細節。藍寶石十分堅硬，自羅馬進口，鐵錘不易打裂，好似有些律法是消耗人的體力。人為研讀律法和教訓(*Halakah*)，最後能夠運用自如。

新郎的肚腹的解釋頗有趣。在《七十士譯本》中，作「盒子」，是可貯藏神的智慧。這可代表律法，包括聖言、預言及預表基督的話。腹部可能是身體脆弱的部分。基督的人性也有脆弱，但象牙卻不朽壞，所以以象牙為喻，說明基督的剛強。藍寶石的藍色可象徵天上的恩惠與能力，是基督的人性所賦予的。正如出埃及記二十四章十節：他們看見以色列的神，他腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨。

第十五節形容他的腿像白玉石柱，在《亞蘭文意譯本》解釋為律法的學者。他的形狀(或外貌)如利巴嫩，是指這位可敬者將以色列的罪愆洗除淨盡，變成潔白如雪：

「義者是世界的柱石，安在精金座上。他們教導律法的話，使以色列行神的旨意。主對他們滿有憐憫，是這可敬者將以色列家的罪洗除，如雪那樣潔白。他們成為戰士，像香柏樹那麼堅強。凡違反神旨的列國必被戰敗。他們是常勝者。」

猶太拉比將「白玉」算為六的數字。正如神創世的日子。六日之內耶和華造天地(出埃及記三十一章十七節)。這裡有柱石、座位等，如同殿堂的構造。

在《解經集》(*Talmud* 100a)「他的臉面如利巴嫩，且佳美如香柏樹。」他為學習律法，使臉變黑，聖者(可稱頌的主)使他光照輝煌。

基督徒解經家，將柱石為彼得、雅各、約翰，教會的金燈台是他的腿部至腳。彼得是磐石，使徒為底座。所以教會被建造在使徒和先知的根基上(以弗所書二章二十節)。腿有兩條，就是愛神與愛鄰舍，以神的真理與愛為基礎。

香柏樹象徵基督的純潔，白而且高。利巴嫩又有香料。白色也可指基督為童女所生，教會應保持童貞的純潔。聖殿以石與香柏木為材料，基督也以自己比擬為聖殿，教會為基督的身體，似取材於利巴嫩。香柏樹高聳於天，植根於地的深處。基督的神性高達於天，而祂的人性，道成肉身將祂自己與人子的身分相繫。

第十六節情人的口甘甜為神的誡命，耶路撒冷的眾女子為先知；這是《亞蘭文意譯本》的話：

「主的口中言語甘甜如蜜，祂一切的誡命也為祂的聖賢所羨慕，比金銀更寶貴。我心愛的啊，祢是我的主，這是讚美神的話，是祂力量。你們在耶路撒冷的先知，在那裡傳道。」

猶太拉比將神的話之甘苦，來說明神如君王，對他兒子說話嚴厲，使兒子懼怕與昏厥。於是王急急抱住兒子，與他親嘴，並溫和地說：你有甚麼不適？不要怕，你是主神的兒女！(申命記十四章一節)

基督徒解經家明白，口是指基督的話語，也是傳道者的信息，自施浸約翰起首。甘甜是從喉嚨而出。神的話是尊貴的，價值無窮，為愛祂的人所預備的。人都羨慕渴求，因為基督人性的奧祕，是引發全世界的人類有飢渴的需要，尤其被祂特別揀選的，學習祂卑賤的受難，體會復活的榮耀，這是受邀有這屬靈的經歷。

「我屬我心愛的，我心愛的也屬我。」誠如上述(在註釋)。在字句上次序不同，屬我心愛的是首先的，屬我是次要的，正與二章十六節相反。我們愛，因為神先愛我們(約翰壹書四章十九節)，故此她現在沒有保留，願意歡悦地將自己委身於他。互愛是沒有甚麼不可告人的(創世記二章二十五節)，她只想耶路撒冷的眾女子能夠明白，互相的愛能帶來意外平安。本詩既完全以人的經驗為主題，不會說這愛是從神而來。但這幾乎是一種迴響，就是神向以色列宣告的平安，就在神將聖約賜給他們(何西阿書二章十九至二十、二十三節；耶利米三十一章三、三十四節；以西結書二十四章二十五節)。花園或葡萄園是象徵神的計劃，使男女都有健康與創新的人生。

基督是新郎，要求新婦將心歸他，而她的眼目也要喜悦心愛的道路(箴言二十三章二十六節)。祂是我心裡的力量，又是我的福分，直到永遠(詩篇七十三篇二十六節)。

六章一至三節

第一節的問題，在《亞蘭文意譯本》有這樣的解釋：

「當先知從以色列會眾的口中，聽見讚美耶和華的聲音，他們說：你們有甚麼罪使耶和華離開你們？你們的行為比所有的列國更好，你所心愛的離開了你的聖所，到哪裡去呢？以色列的會眾回答說：我的罪是悖逆與不虔，這是在我心裡覺察的。先知說，現在要悔改歸正，讓我們起來在神面前禱告，我們要一同向神求恩。」

猶太拉比認為問題是向其他的列國，而以色列是來答覆：你們既與神無分，怎麼可以問起神呢？我以前已經歸向神，怎會與神分

開呢？祂以前已與我相連，祂怎能與我分開呢？祂無論在哪裡，都會來到我這裡。

基督徒解經家將這問題作為天使所發的，他們想知道道成肉身的奧秘。也有人認為，這是軟弱的信徒所發出的問題，求教於較智慧完全的人，可以知道新郎的歷史與俊美。更有人認為神所揀選的，祂不會離棄，尤其是他也許轉去，將別人也帶到主面前。本節的「去」指主的升天，「轉向」是主從會堂轉向教會。

第二節在《亞蘭文意譯本》有很卓越的解釋：

「全地的主垂聽他們的禱告並悅納他們的祈求，就下到巴比倫，到聖賢的公會，使祂的子民得享安息，並帶領他們從被擄之地出來，是藉著古列的手，以及以斯拉、尼希米與撒拉鐵的兒子所羅巴伯，又有猶太的長老們。他們重建聖殿，委任祭司經理獻祭的事，利未人護衛神聖的話語。神就從高天降下火來，接受獻祭之物及香料，悅納他們。祂縱容他們，好像父親給所愛的兒子美味的食品，祂將他們招聚起來，從巴比倫的地方，正如人在平原收集玫瑰一般。」

猶太拉比將「我心愛的」作為至聖者(祂是可稱頌的)，花園是指世界，香花畦是指以色列。在園內牧放是指會堂。採百合花，是將義者從以色列中招去(死去)。神有合適的時間來招以色列的義者。

基督徒解經家著重「下去」，解釋為基督的降世、道成肉身，並下入陰間。祂的肉身下去，當所有受造之物，切望等候脫離敗壞的轄制，一同嘆息勞苦，等候應許的救主。祂為人下去，因為人從耶路撒冷下到耶利哥，落在強盜的手中(路加福音十章三十節)。祂從無比的尊貴下來，成為我們卑微的身分。祂下入自己的園中，重新栽種神的園地(哥林多前書三章九節)，雖然野豬走獸任意蹧踏(詩篇八十篇十三節)。祂來要栽植園中的一切，要培養德性，藉著祂的話送出園內有信仰的泉源。這是純淨與聖潔的水泉，為使植物滋長，尤其在香花畦，使聖潔的香氣到處發散。祂的園就是普世的教

會，還有不少的園子，是地方教會，內中有敬虔的信徒。祂採百合花，就是從世上招聖潔的人，他們已經得著成聖的完全(白色)，要賞賜永生的福樂。為此祂下到園中的墳墓(約翰福音十九章四十一節)，在祂復活後向抹大拉的馬利亞顯現，是教會初熟的果子。祂下到陰間，在這香草畦有族長與聖徒，等著祂來。穿越陰間，祂得勝的進入樂園(路加福音二十三章四十三節)。祂在園內牧放，採白色芳香的百合花，就是使徒、先知、殉道者以及聖徒。如果祂沒有下去得勝死亡，又怎能在園中歡然牧放呢？在世界各地，許多教會有忠信的人。祂下去，從不信的猶太人轉向外邦人，祂為自己預備多果樹的園子，以及香草畦。在那裡祂要收集百合花，是眾信徒的崇拜與祈禱。祂道成肉身，下到園內一教會，是最好的香草畦，有無瑕的童女在拿撒勒。祂採了白色的百合花，純淨與聖潔。但是還另有花園，除這些教會的聖徒之外，祂來要見新婦，那就是在讀聖經，為採她的百合花，以及香料，充滿在信徒的香草畦。

第三節在《亞蘭文意譯本》，仍提以色列人從被擄之地歸回：

「在那日，我敬拜全地的主，我心所愛的，祂必住在我這裡，以美食餵養我。」

教會對這節的解釋，值得注意的是亞奎那(Aquinas)的說法。這新婦在神的榮光照耀之下，能夠在陰影中見到祂奇妙的屬性：真善與愛。當她看見之後，完全浸透在祂裡面，以致她聽不見，也看不見世上任何的事物。火能將兩團的金屬，完全溶合為一體。祂的愛也這樣將心靈完全溶解，溶液流入神的裡面，完全與祂聯合，永不分開。

綜　論

五章二至八節

聖經中有不少的記述，是有關婦女的愛情與困難，在記述中的主題與意象甚多，在歷代不住地發出迴響。在雅歌中，我們可以聽見不少的迴響如伊甸園最早的情人，或箴言七章迷失的淫婦。又有士師記十九章利未人之妾微弱的低語。以士師記的敘事，比較雅歌，可看出若干雷同之處，利未人之妾被關在門外，此處女子與她心愛的也在門裡與門外。士師記這個悲慘的事，是在暴徒終夜凌辱她，直到天亮才釋放她。婦人回到主人住宿的房門前，兩手搭在門檻上死去。多麼殘忍可惡的事，令人感到憤怒與悲哀，這位可憐的婦人回來找她心愛的，卻等不及他出來迎著她。雅歌五章所述的，究竟是夢境還是實情雖不得而知，但他們倆在門內與門外，終於不能相見，使人有悲愴的感覺。

但是士師記十九章的婦人，與雅歌五章的女子，有一點完全不同。那位遭凌辱的婦女，沒有機會為自己說話。雅歌的女子一直說話，表達她內心的感受。但是這位主角並不比那可憐的婦人有更大的力量，來調整男女雙方的關係。她實際受了城中巡邏看守的人之凌辱，她在門的那邊，還是沒有找到她心所愛的。

女性所受的委屈，我們又當怎樣處置呢？有些女主角只是文學與藝術的創作，卻未曾將古代的婦女實際的悲情敍述出來。但是我們不可就此了事。試想對婦女們的欺凌如夏甲、耶弗他的女兒、利未的妾、歌蔑(何西阿的妻)以及雅歌的女主角，我們應怎樣來關切她們。

在雅歌中，有些敍述並不清楚。我們不大明白這位女子挨打，對本書的大意有無貢獻。讀者未必特別加以注意。但是聖經中為何重複婦女犧牲的事件？在文化中女性的身體受到任意摧殘，是否無關緊要呢？在本書的情節方面，似乎提到不少情緒的力量。由於注意女性的身體，若有摧殘凌辱的事，自然引起聽眾(或觀眾)的激情。這是戲劇的目的，為引發觀眾的興趣，就發揮不少緊張與矛盾

的情緒。以情緒來感人，就大為同情、意願、惱怒及不堪的心緒，會使觀眾被緊緊抓住，看情節的發展。感覺會加強主題，主題也會加強感覺。雅歌五章的女子，因不即時開門，引起極大的遺憾。其實她內心卻是渴望與心愛的人相合，等候他來。但她仍堅持要尋索真實的愛，甚至願付任何代價，也在所不計。這是愛的力量。

這裡描述的凌辱，不是只為賺人熱淚，滿足傷心的讀者，更是給人們閱讀、分享與研究的。看看在這樣的場合中，讀者能否大膽地發掘那些情緒，如火山般會爆發，背後卻堅持信任。我們不能忽略，這些有宗教意味的情節故事，都是為教訓人：惡有惡報。其實許多惡事，醜惡事，竟會落在義人身上，有時確是沒有顯著的理由。

像五章七節這樣的記述，並不表明婦女受強暴是到處都會發生的情事。從此處上下文來看，愛會帶來苦楚與失望。愛是將自己暴露在危險當中，可能會受傷害與沮喪。愛的親近會對人有更深的認識，也因此受更大的傷害。雅歌向我們提議，為追求滿足的愛，這個旅程會使我們面對最大的痛苦與失望。

五章九至十六節

近年來，女權的倡導者，在寫作上，甚為注意女性身體的屬靈涵義，這是將女體的部分，如乳房與子宮來強調個別生理的功能：如月經、懷孕、生產、節育及更年期停經。這些婦女的經驗，從了解中設法將神與世界連成一起。但是關於男性身體的屬靈意義，就幾乎完全忽略，不被注意。

雅歌承認女性的身體是善的、正面的、重要的。但相反地有些人卻蓄意使女子感到自卑，如膚色黝黑（一章五、六節），小乳房（八章八至十節）。但對男性的身體似無甚評論。男性身體的經驗與及其屬靈涵義，以及男性與神的相交也實在是重要的。

許多婦女在懷孕時，接觸神創造的能力，月經使人注意基督的寶血與其潔淨的能力。但是從男性身體的生理變化而帶出的屬靈啟

示卻無法解釋。在雅歌中，男子的身體只有從女子的立場來觀察。這裡就可覺察男女兩性審美的標準。本來這是從觀看者的角度審美，所謂情人眼裡出西施，有愛才會欣賞美。但是人的審美觀念，往往是學習而得的。我們對體態的標準也都是學來的。雅歌未必教導我們審美的新觀念，但對黑的膚色有成見，是長遠存在的觀念。可見膚色及文化的偏見是應該糾正的。男人娶妻是要比他矮小、年輕、體弱、受教育較少、收入較少，這些都是不當的成見。

愛是互相的經驗與觀察，雖然那些經驗與觀察是受文化的影響，卻不可受局限。愛的眼光本來不同，只在愛侶雙方不在外界。試看那女子描繪她心愛的，她是獨具慧眼的，雖然她仍不能避免一般的傳統，但她看那男子是獨特的。這是我的良人，這是我的朋友（五章十六節下）。她所說的只是他身體的美，卻不提他的性格、家庭與社會的背景。在當時的文化背景，身體的接觸不是很普遍，親嘴的事幾乎只是性的幻想。這些都是歡悅的，卻十分神祕，只能偷偷摸摸，盡量隱藏祕密。這樣的愛情十分微妙，但這種舊式的愛情卻更有藝術的意味，歡悅的感受。

第八首　愛的讚賞（六章四至十二節）

這是一首新的讚歌，自六章四節起，是男子對他親愛的說的。她曾經尋找心愛的，卻找不到。現在他似乎突然出現，說了一些戀慕的話，在第十節結束，十一、十二節似乎仍是男子的話，但不是直接向女子說的。

六章四節至十節的體裁也有不同的形式。四至五節上是戀慕之歌，五節下至七節是讚賞之歌(*waṣf*)，重複四章一至三節，重複的理由沒有解釋。八至十節仍以戀慕之歌結束。十一、十二節的形式並不能清楚歸類。

這首詩有非常真誠的柔情，對女子的美讚賞不已，稱讚愛的能力。這必是一首古詩，但不會早於所羅門，甚至有可能遲於他作王的時期，因為提到兩個地名，已是南北分國，耶路撒冷為南國的首都，得撒是北國的京城。得撒是在以色列攻取的一個地方(約書亞記十二章二十四節)，以景色優美聞名，曾為北國建都，王的居所，一直到暗利的時候，京城才遷到撒瑪利亞(列王紀上十六章二十四節)。女子貌美，竟以兩大京城來比較，可見男子是多麼驕傲於他親愛的情人。得撒原意為歡悅，可能著重女子不僅容貌秀麗，性情也甚為樂觀悅人。以京都來喻女子，可在舊約中找到例證(如以西結書十六、二十三章)。

釋　義

(一) 戀慕(六章四至五節上)

「我的佳偶啊，你美麗如得撒，秀美如耶路撒冷，威武如展開旌旗的軍隊。」(六章四節)

「我親愛的」仍是以這親密的稱呼，如在一章十五節及四章一、七節(又可參考二章十、十三節)。尤其可注意的是在四章一節，因為接著就讚賞女子的眼睛(參考四章一節，可與六章五節對照)。

「你美麗如得撒」，在《七十士譯本》，並未將「得撒」譯出。得撒應與耶路撒冷成為對句。希臘文和拉丁文都不譯「得撒」，只作「歡悅」，你的美麗實在令人歡悅。「得撒」的原意也正是歡悅。

得撒成為北國的京城，必取其景色佳美。歷史的考據在列王紀上十四章十七節，十五章三十三節，十六章二十三節，以後遷都至撒瑪利亞，此處就不用這名。事實上撒瑪利亞常象徵淫婦，不宜在此提說。

「秀美」與「美麗」用字不同，秀美為可愛，耶利米書六章二節：那秀美嬌嫩的錫安女子。耶利米哀歌二章十五節：人所稱為全美的，稱為全地所喜悅的耶路撒冷城。詩篇四十八篇二節以「華美」來形容耶路撒冷錫安城。

威武如出陣的軍隊，這字是指戰爭(申命記三十二章二十五節：刀劍的驚恐)。展開旌旗的軍隊，旌旗只出現在此節與第十節。

美麗與威武兩者似不連在一起。秀美是溫柔和嬌嫩的，但女性的美很少是威武的，威武出戰是男性的雄壯。但女性的端莊也有一種威武的氣概，使男子見之而有一種肅然起敬的態度。這種氣度往往被一般人忽略，卻在此處發揮盡致。下節就說出感受來。

「求你掉轉眼目不看我，因你的眼目使我驚亂。」(五節上)

女子的眼光是奇異的，或者說是神祕的，會使男子有一種畏縮的反應。這眼光似乎是十分清澈而明亮，可將對方內裡的心情，看

得十分透徹，這種直覺(intuition)是女性特有的，能看透人心。確會使男子驚亂。

驚亂有時為形容神話中的海：「拉哈伯」就是這裡的用字(可參考以賽亞書三十章七節，五十一章九節；詩篇八十七篇四節，八十九篇十節；約伯記九章十三節，二十六章十二節)，海的翻騰是拉哈伯作怪，所以驚亂也可用海的洶湧來描寫。

英譯詞有不同的涵義，如《欽定本聖經》譯為「征服」或「懾服」，(《猶太譯本》也用這樣的描繪)。擾亂與苦惱(後者見於《美國新譯本》*New American Bible*)。中譯詞甚佳，又緊張又感困擾不安，十足描寫男子的心緒。但是她的眼目無論怎樣擾亂他，他仍戀慕她，注目看她，為她的美所懾服。

(二)讚賞(六章五節下至七節)

「你的頭髮如同山羊群臥在基列山旁。」(五節下)

這是讚賞之歌(五節下至七節)，重複四章一至三節。此節與四章一節下完全相同，只在省略「山」字，中文仍譯為「基列山」。基列是有水泉之處，山羊群在泉水洗滌之後更加光潤，一片黑色，在陽光之下，十分美觀。

山羊群，頭髮烏黑，又很厚實，多麼吸引。臥在水泉之旁，可能也指頭髮的柔順。男子看了，很想伸手去撫摸那柔軟的髮絲。

「你的牙齒如一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。」(六節)

這又是重複四章二節，但在該處特別提說，「剪毛」，牠們在剪毛之後再經過洗滌，像母羊那樣乳白色。

牙齒是整齊而完整的，上下兩排牙對起來，整齊與整潔。牙齒平時是不會露出的，但是在笑的時候或是在說話的片刻，必須開口啟齒，就看出女子的秀麗。

牙齒沒有掉落，因為這是青春的特徵，在年老時牙齒才會掉落。

「母羊」在本節較為清楚，在四章二節只有羊字，專指剪毛的羊。

「你的兩太陽在帕子內如同一塊石榴。」(七節)

這是重複四章三節下，完全相同。但猶太譯本作「裂開如同一塊石榴」。裂開的石榴特別好看，紅白相間，而且粒粒晶瑩，十分美觀。

讚賞是重複的，足見男子對他親愛的真是有很深的愛意。

(三) 誇耀(六章八至十節)

「有六十王后，八十妃嬪，並有無數的童女。」(八節)

看許多的女子，以所羅門宮廷中有三種女子：王后、妃嬪以及童女，她們雖有等級之分，但都是美貌的。照列王紀上十一章三節，所羅門有妃七百，還有嬪三百，他都戀愛這些女子。這是為誇耀他的妻妾繁多。但是他戀愛她們，可能慾多於愛。真愛不可能有那麼普遍的對象。列王紀的作者是以反面的態度，責備所羅門的愛不專一，而且偏離神。但此處妃嬪沒有那麼多。王后六十，妃嬪八十仍舊多，可見這是誇張之詞。通常數字應為七、八十，這是中東文化的特色。但是六十或八十較為少見。但六十為三倍(three scores)，八十為四倍(four scores)，漸進的數字仍是差一，三至四。這是以循序的方法，主要是形容多數，在眾多的女子中，惟有她是獨一的，沒有第二個。

「我的鴿子，我的完全人，只有這一個，是他母親獨生的，是生養他者所至愛的。眾女子見了，就稱他有福。王后妃嬪見了，也讚美他。」(九節)

「我的鴿子，我的完全人」這親密的稱呼先出現在五章二節。「完全人」是指獨特的、唯一的，只有這一個，沒有第二個；是獨一的，好似箴言四章三節所描繪的。

重點既在獨一，所以母親獨生的，未必是指獨生，但是生養她者認為最寶貝、最寶愛的。如同神對亞伯拉罕說，要他獻上獨生的

兒子以撒。以撒不是獨生的，因為他有哥哥以實瑪利，但神吩咐亞伯拉罕，將重點放在「你所愛的以撒」。這是照神的應許生的，自然十分寶愛。以實瑪利是以人意與情慾生的，就不能算數。

現在這位女子是母親獨生的，是母親獨一寶愛的女兒，其尊貴就是在此。

眾女子大概仍指耶路撒冷的眾女子，她們是女伴，見證這純真的愛情。她們看了就情不自禁地稱頌。稱她有福，這是大家都看見的。她們看見這位女子勝過眾女子，甚至包括尊貴的女子如王后妃嬪。

她是獨特的，因為她是超越的，超乎眾位婦女之上。她在女子中，好像百合花在荊棘內(二章二節)。

「那向外觀看如晨光發現，美麗如月亮，皎潔如日頭，威武如展開旌旗軍隊的是誰呢？」(十節)

誰？這是一個問話，也是帶著驚嘆，有莫大的興奮與歡欣。這樣的問話口吻也在三章六節及八章五節。

向外觀看，是在高處向外看(因為動詞*sh-q-ph*的causative與negative; reflexive hiphil or niphal)，可能站在山頭上看山谷或平原(民數記二十一章二十節，二十三章二十八節；撒母耳記上十三章十八節)，好似神從天上向下垂看(詩篇十四篇二節)。這也從窗戶往外看(士師記五章二十八節；撒母耳記下六章十六節以及箴言七章六節)。

晨光發現(*shaher*)原意為玫瑰紅的晨曦，在日出之前，照耀大地所反射的光芒。可參考創世記十九章十五節，三十二章二十四、二十六節的「天明」或「黎明」。

美麗如月亮，月亮的原意為「潔白」，月光有時可作銀光，是銀白色。中譯詞「皎潔」似應形容月光，太陽光是極其明亮的，這字的原意為燦爛，日頭也有火熱的意思，也可譯作「喜悅」。在上節同一

個字(*barah*)譯作「寶愛」。在《七十士譯本》與《拉丁文譯本》作「特選」，上節也作同樣的譯詞。

再提威武，美麗與威武是女子特有的秀美與端莊，有這樣高貴的氣度。

(四) 心儀(六章十一，十二節)

「我下入核桃園，要看谷中青綠的植物，要看葡萄發芽沒有，石榴開花沒有。」(十一節)

這仍是男子的話，好像他在自語，因為讀者殊難識別，他向誰說話。

「我下入核桃園。」這是他的意願，到核桃樹栽種的園。在雅歌中，園是指女子，通常是葡萄園，但此間的園子是否有特殊的意義呢？這裡的園可能是指叢林，即核桃林。

巴勒斯坦盛產核桃，尤其在加利利海附近的地區，需要有寒冷的氣候才可生長。傳說核桃可作藥物，可增體力，又可長壽。當然核桃與橄欖相似，可榨油，充油料，涵義甚多，是寓意解釋的好資料，但與迦南宗教的對比，並不可靠。核桃園或核桃林是指女性，當無疑問。

要看植物，「看」似乎表明不同情緒，或歡悅或悲哀，或同情或悔恨，或疑惑或輕忽，這是男子的省思，看怎樣對親愛的作進一步的示愛。

谷中有無新綠，植物是否滋長，葡萄發芽沒有，石榴開花沒有。花果是否從青綠枝葉，發芽生長，直至開花結果。這些都是在男子的觀察，他要看清楚時機有否成熟和可否做愛。

「不知不覺，我的心將我安置在我尊長的車中。」(十二節)

在我還沒有警覺的時候，我總未嘗不思想。但我的心似乎神不守舍，已經落在尊長的車中，這節經文實在極不清楚，所以引起解經家的困惑。古代譯本並不能給予甚麼助力，由於希伯來文(原文)不清楚，使譯者無所適從。

尊長是由兩個字構成的：「我的百姓」(*ammi*)和「尊貴者」(*nadib*)。我百姓中的尊貴者，所以有的就譯作「王子」。古代尊稱新郎為王或王子。如果這樣解釋，這節應是女子的聲音。車輛是迎娶的行列。女子的心就放在來迎娶的新郎，他正在那車中。《七十士譯本》不明白「尊長」，就直譯為亞米拿達(*aminadab*)，此名出現在出埃及記六章二十三節，是亞倫的岳父。路得記四章二十節，亞米拿達是波阿斯的曾祖父。但是這與雅歌無甚關聯。

有的將經文稍為更改，譯作「我女眷中蒙福的一位」(“the blessed one of my kinswomen,” *in New American Bible*), 而「車」改為「蒙福」，「我民」作「我女眷」。如果這樣譯出，這節是男子的話。

現在她將要離開耶路撒冷的眾女子，要進入婚姻的生活。在下一節，耶路撒冷眾女子的聲音似可説明這一情節。

解　意

六章四至七節

第四節在《亞蘭文意譯本》中，解釋「得撒」為「你必歡悦」：

「耶和華的言語以親口説：你真美麗，我親愛的，你的意願是遵行我的旨意。你為我建造的聖所何等佳美，像所羅門建造第一個聖所在耶路撒冷。你的威武在萬民中，那日有四隊在沙漠行進。」

猶太拉比也著重「得撒」為蒙悦納，是在獻祭方面，又論述牛車搬運會幕的事(民數記七章三節起)。

基督徒解經家將這節經文作為猶太人與基督徒的關係。教父亞他拿修(Athanasius)將得撒的希臘文譯詞作「同意」，指合併的事。從外邦來的，不可不喜歡耶路撒冷。凡尊重律法的，與信靠基督的原是一體的。因為律法與福音原為一。所以不喜歡耶路撒冷的，不得成為新郎的朋友。這也是指會堂，美麗、秀美(可愛)、甘甜與威武四項，好像在教會的四福音一樣(這是Gregory the Great的見解)。

凡提倡「爭戰的教會」(church militant)都認為威武是他們的熱心，對異端、不信與惡者，教會是威武的。

教會是美麗的，因為聖徒有敬虔的生命。他們的秀美在修道方面，而他們的威武在教會的組織上。這又可應用在童貞女馬利亞：她既美麗也很威武。她的威武因各等天使都圍繞著她，好像軍隊一樣排列。她的美麗在於聖潔，她的甜美在於溫柔。秀美如耶路撒冷，因為她在神與人中間建立和平，有和平之君居住在她身上。她的美在她的人格，在她的外貌，雖然她自己並不知道。

這是以色列人離開被擄之地，到巴勒斯坦去。在那裡重建的國家多麼美。長期受外患，受盡毗鄰的小國凌辱，現在她既重得獨立，要恢復大衛與所羅門的極盛時代，並在末時有富足。在本節上，民族的合一是重建的條件。興盛與秀美必以正常的軍事的意象來説明。

第五節的基列，在《亞蘭文意譯本》的解釋，根據創世記三十一章四十八節：

「神説：你們以色列的聖賢在我周圍，在被擄時求問我。他們設學房教導我的律法，又以他們口授，全民都聽從我，像雅各的眾子，堆積石頭，作為紀念的石堆在基列山。」

猶太拉比論神像王，向王后發怒，將她趕逐。看她還在窗外的石柱邊，王再趕逐她，不願再見到。神的眼目使我驚亂，可參考出埃及記二十四章七節；詩篇八十七篇四節與六十八篇十九節。然而，神仍在施恩。

頭髮如山羊群，有反面的解釋，因為山羊是卑微的，以色列人在什亭也是可卑的(民數記二十五章一節)。

基督徒解經家自五世紀起，由神勸導崇拜者不可定睛看神，恐怕遭災。神是人無法瞭解的，只有天使能夠。所以不要求問難事，或太大的事，只思想神吩咐人的事。

安伯羅斯(Ambrose)論基督對人說：你若完全，但還有別人等著我拯救，所以你不要看我，因為我必被高舉，我也要提拔人向上。這好似一個教師要講授艱深的課題，無論他多有學問，也只好降低程度，用簡單的話，使學生們聽得明白。所以傳道人有時不要講信仰的奧祕，令人難以懂得。教導主裡的嬰孩，只有用福音書中淺顯的語言，易懂的實物教材，以及自身的德行為身教。

有關山羊群，因為羊可作祭牲，在正面解釋，可指聖徒，山羊會走斜坡高地，是聖徒自願過艱苦的生活，下功夫靜靜地走上完全的地步。

第六節在《亞蘭文意譯本》中，如在四章二節的解釋，根據創世記第三十章：

「祭司利未人吃祭肉及搖祭，並奉上十分之一的聖物，能脫離一切暴力或盜賊的威脅，因為他們純潔如雅各的羊群，從雅博渡口上來，每次都是雙生的，沒有一隻喪掉子的。」

猶太拉比將這節指以色列的貞潔與美德，好像母羊一般，謙卑柔和，又有德性，在米甸的爭戰中得勝。但是以後同米甸人犯罪，見於民數記二十五章四節。

基督徒解經家將牙齒作為教會宣揚的道，純正、清潔、堅定、強壯。雙生是指兩個最大的誡命：第一愛神，其次愛鄰舍。也有解釋雙生為重生者走下浸池，上來有聖靈施恩。

這節與四章二節一樣，但此處不提剪毛，似指教會歷史的後期不如早期，教會逐漸鬆馳，失去殉道的精神。

第七節在《亞蘭文意譯本》：

「在瑪可比王朝(Hasmoneans)充滿了誡命的芳香，像石榴，馬太提亞大祭司與他的眾子都是義人，實行誡命，遵守律法的話，十分有誠意。」

猶太拉比將裂開的石榴作為以色列戰勝米甸的情況。摩西稱讚他們說，你們之中最軟弱的也遵行禮儀行善，好像石榴內的子粒。敬虔的行為就是避免犯罪。

基督徒解經，認為面頰是教會悔罪的眼淚洗得白淨，為知恥面紅。石榴有信心與盼望的混合，為聖徒事奉神，許多善行，如石榴的厚皮後的果實，隱藏起來，卻為新郎所表揚。石榴也指傳道人，有內裡的熱心與外面的見證，好像石榴皮厚肉嫩。此處重複四章二節為神雙重的愛，愛猶太人與外邦人，見證殉道者的榮耀與成就。

六章八至十節

第八節在《亞蘭文意譯本》中，指列國爭戰攻擊以色列：

「希臘人興起，招集以掃之子的六十王披戴盔甲，騎上戰馬駕車。有以實瑪利後裔中八十首領，騎著大象，又有無數餘民，不同種族與語言，並委任亞歷山大帝為司令，一同發動戰爭，攻擊耶路撒冷。」

猶太拉比也將此節作為列國，六十與八十共一百四十，七十有其語言卻沒有文字，另有七十並非自己的語言，卻有文字。無數的童女指那些國家既無語言也無文字。又一百四十個國家，七十個國家只知父親不知母親，另七十個國家只知母親不知父親。還有無數是父母都不知者。這些都不是指以色列，因為以色列有語言也有文字(以斯帖記八章九節)，他們的血統也純淨(民數記一章十八節)。

基督徒解經，對王后、妃嬪與童女三者各有不同的解釋。俄利根解釋王后為完全的信徒，妃嬪是長進的信徒，而童女是初信而求完全的信徒。也有人解釋，王后為愛神而事奉，妃嬪因懼怕而事奉神，童女還在尋求救恩中。更有人看王后指義者生活在律法之下，妃嬪是外邦人，順從自然律，就陷入拜偶像的罪，最後仍歸主。童女指大多信徒沒有經歷甚麼特殊的恩典。還有人認為王后指族長，妃嬪指不同宗派，童女指異族的哲學思想者。

第九節在《亞蘭文意譯本》中：

「現在當以色列會眾像完全無瑕的鴿子服侍她的主，專心一意，堅守律法，以完全的心遵照律法的話。在出埃及的日子有純淨的行為。那麼在瑪可比王朝，馬太提亞與以色列兵民出來一同爭戰，主必拯救他們。當地的居民看見這事，也必稱讚他們，那地的諸王與眾首領也稱他們有福。」(此節之「妃嬪」改為「當地」)

猶太拉比認為完全的鴿子指亞伯拉罕，並引述以西結書三十三章二十四節：亞伯拉罕獨自一人。在此節為「只有這一個。」「他母親獨生的」指以撒。「生養他者所寶愛的」指雅各。這樣解釋當然不注意文法結構及性別形式。眾女子看她有福，眾女子指眾支派。就是約瑟的兄弟(創世記四十五章十六節)。另一解釋是有關利亞的事，她生了亞設就高興(創世記三十章十三節)。接著是有關約瑟(創世記四十一章三十八、三十九節)。至於六十，八十及無數是指律法。六十王后指猶太口傳律法之一(*halakot*)，八十妃嬪指利未記，無數的童女再指附加的口傳律法。也有將六十王后解釋為聖徒群，坐在伊甸園的生命樹下研讀律法。更有人解釋王后與妃嬪指出埃及的以色列人，無數的童女指改信猶太教的外邦人。鴿子指以色列社會。

基督徒解經家認為無瑕的鴿子指普世的教會，有一主一信一浸。這也指基督的人性，祂是童貞女獨生的，眾女子看見而稱頌的也指教會，王后和妃嬪是指外面的世界，他們無心祝福教會，但不得已稱讚她。

《亞蘭文意譯本》將第十節作為列國的稱讚：

「神的民在黎明行事何其光耀。他們美麗青春如同月亮，光耀如同日頭。全地的居民看見他們就懼怕。他們分四隊在曠野走。」

猶太拉比將這節每項指以色列，以經文來佐證。

基督徒解經家寓意解釋：晨光為列祖的族長；月亮是摩西的律法，從陽光汲取，再發展至月圓。太陽是福音的啟示，有十足的光

輝。早期教會在猶太全地有如月亮的優美，但受逼迫，又有十大逼迫之殉道，於是光就遮暗，直至君士坦丁時，才轉為日光。他們的信心與榮耀傳遍普世，但教會威武如軍隊，抵禦異端與異教，以往只有消極的忍受。

有些教父看此節為悔改的會堂在末時歸神。也有將這些看為服侍新郎的天使。教會看來像晨光，經過黑夜的雲霧，有真理的光輝照明。有月亮的晶瑩，卻因富足與受敵而陰暗，但將來必明亮如日頭。這是聖徒的見證，逐漸長進。初信起如晨光；未信者如月亮；成熟的聖徒如日當中。天主教將此節比擬聖母馬利亞；「馬利亞」顛倒字母為軍隊(Mary: army)。

六章十一，十二節

《亞蘭文意譯本》解釋六章十一節：

「全地的主說：第二次聖殿是古列准許而建造的，我必住在其中，要看我百姓美好的工作，看聖徒是否倍增，他們要像葡萄樹，充滿善行好像石榴。」

猶太拉比將以色列喻為核桃樹。核桃樹自行更換枝葉，如同髮剪後易長，指甲修剪之後長得更快。以色列人將財富修剪之後，好讓自己得益，因而得以更為增長。核桃殼可保護核仁，以色列必須讀律法才有力量(箴言三章十八節)。核桃落下在塵土中，拾起洗淨，仍可吃用。以色列人雖被罪惡玷污，但在贖罪日來到，經過救贖(利未記十六章三十節)，就得潔淨。核桃兩邊有殼，以色列的律例也是雙重的，如割禮的條例(割禮原意為「露出」，將包皮割去，使龜頭露出)。

由於核桃樹有光滑的樹幹，人若爬上去，很易摔下來受傷。以色列人升入高位，如加以謹慎，不易跌倒，不謹慎會跌倒，這是他自取刑罰。核桃可成為孩童的玩具，也可作王的娛樂，以色列有罪，就會玩世不恭(耶利米哀歌三章十四節)，以後必會改變(以賽亞書四十九章二十三節)。核桃種類有柔軟、適度、堅硬。賙濟的

事也有三種：有的是未經懇求就施捨；有的施捨必須懇求；還有的懇求了仍不獲施捨。核桃放在一處會作響，猶太人很容易被別人識別(以賽亞書六十一章九節)。一滿袋核桃，仍放得下芝麻與芥菜種，所以有許多外邦人改教的，仍可加給以色列(民數記二十三章十節)。在核桃堆中抽出一個，其他的都會掉落與摔開。猶太人也是如此，一個掉落，其餘也可感受，如中文說詞：牽一髮動全身(民數記十六章二十二節)。核桃可分為四邊，由中間分開；以色列在曠野安營，分四邊，有旗幟以示區別，中間有會幕(民數記二章十七節)。

律法師如核桃，雖被世俗的泥土所玷污，但內容不會受沾不潔，在他裡面律法的知識並不受影響。

核桃、果實、葡萄、石榴都可作寓意的解釋。天上的新郎下來到會堂，是神對亞伯拉罕與大衛立約應許的。核桃園可指耶路撒冷的祭司制度，核桃是摩西的律法。核桃樹的葉子味苦，外殼也苦且堅硬，但果仁卻甚甜美。核仁分為四格。律法也是這樣，神祕而不易明白，好像殼皮，裡面卻隱藏著十分甜美的果仁。基督來到這世界從天降臨，在地的四角，藉福音傳遞著四重要義。核桃果園是關鎖的園(四章十二節)，這是指童貞女的腹胎，懷著聖子；核桃園又可代表聖徒的心靈，有神的智慧，像核桃殼中的果仁。教會常有聖徒研讀聖經，信徒嚐著主的甘甜，嚐得越多，細心咀嚼，喜樂更大，力量更多。

葡萄發芽，是孩童在教會裡得以培育信心。石榴開花是完全人以榜樣使鄰舍歸主得著造就，以講道與善行幫助他們。這可指地方教會在靈修默想與禱告上得著健康與豐盛，因熱心與慈惠而呈紅色，有美麗與芳香裝飾教會。

奧古斯丁解釋核桃有三方面：殼、皮與肉。殼是主的肉身經歷苦難。皮是十字架將地上的事變成天上的事。肉(果仁)是神性的甜美。可參考歌羅西書一章二十節。

第十二節在《亞蘭文意譯本》中，並未詳論尊長的事，卻以此節指聖徒與族長特殊的功德：

「當他們的義與遵行律法的事，在耶和華面前顯明，耶和華以祂的話語告訴他們：我不再擊打他們，也不滅絕他們，卻以我自己施恩給他們，為提拔他們，升高至君王，因為那代的聖徒，在行為上效法他們的先祖亞伯拉罕。」

猶太拉比不提尊長，卻將以色列國喻為王子，收拾麥穗，王就將她帶入車內。這是以色列在埃及的處境：今日還在用磚泥作工，受埃及人輕視；明日不僅獲得自由，而且統治全世界。這節也可解釋為命運的轉變，有約瑟、大衛、末底改，也是指以色列的社會。

這節困難的經文，按基督徒解經家的解釋，各有不同的見解。有些教父認為會堂因福音的傳揚而感煩惱。亞米拿達是猶大的曾孫，在耶穌的家譜中應列入其內，意謂我民中的樂意者，這是指基督樂意成為人，在祂的百姓中間。車指福音在世上奔馳。《拉丁文譯本》作四馬的車輛，指四福音，福音之四大奧祕：道成肉身、受難、復活及升天。有一位猶太人改信基督(Nicholas of Lyra)取猶太解經家Rashi的解釋，認為這是對會堂的指摘。亞米拿達即「我治理之民」，他們因敬奉偶像而遭被擄的刑罰，被征服者任意驅使，如車輛一般。

車可指四福音為馬，在聖靈的引導，載新娘至天上。教會被製作成車輛，將聖徒安全地帶至天國。基督成為真亞米拿達，帶義者驅車，以神的話語為韁繩，在斜坡上不可失控，不致過快超速度，那未馴服的馬是怒氣、情慾、逸樂與懼怕這四匹。

亞米拿達也可解為敵基督者，這是世界的王逼害教會，限制自由，也可指個人不受節制，倉卒急行，直至神要他從罪中之樂回轉。這可指惡靈自由拒絕服侍神，照他們罪惡的計謀，轄制罪人犯罪。這些惡者使彼拉多、希律、該亞法以及他們的同僚在車上，將基督帶到死地。

綜　論

六章四至十節

這一段描述一個男子表明他愛的深切與情懷，理由沒有充分說明。這是少有的例證，說明男子的戀慕。聖經中有不少記述，男子受惱怒、嫉妒、憎恨及讒諂所困，雖奉神的名，仍有這樣不健全的情緒。但聖經中有若干記述，是男子真的在戀愛：亞當歡喜看見夏娃的被造(創世記二章二十三節)；雅各深愛拉結(創世記二十九章九至十一節)；示劍愛底拿(創世記三十四章三節)；大衛看上拔示巴(撒母耳記下十一章二節)。但除了雅歌之外，聖經中很少記述男子戀愛的事。關於救恩是由若干男主角以浪漫的糾纏而使人受感或受阻。箴言三十章十八、十九節就提到愛有神祕的果效，影響男性的精神：

「我所測不透的奇妙有三樣，
　連我所不知道的共有四樣：就是
　鷹在空中飛的道，
　蛇在磐石上爬的道，
　船在海中行的道，
　男與女交合的道。」

牧人用同樣的意象，也描繪他真實的愛。愛該怎樣描繪呢？愛的詩歌重複歷來的說法。所用的主題，言詞與意象幾乎是千篇一律，只在形式上有換演的作法，不然就會十分放肆甚至猥褻了。如果借用傳統的言詞，說情愛的事，似乎可以算為適當與禮貌。看他所描寫的情人眼目的迷人，秀髮的飄逸，整齊美觀的牙齒，羞答答的粉紅面頰，都是地中海地區男子夢寐以求的美人。所以主角牧人，急於解釋他的愛，正如女子要維護她的愛情。

現在來看這位女子，她最苛刻的話是在六章十三節，對她女伴，耶路撒冷的眾女子說的。她們的見解是代表文化的偏見，以致

在戀愛之人必須為自己維護。這位女子其實不是激烈的女權倡導者，但她的性格卻有若干突出之處。她為自己辯護的，是她完整的人格，她的淑賢端莊不容人任意觀察的。她確是十分唐突與進取。她不是爭取婦女的人權，卻以她們身體的外貌與功能，為爭取愛，有權利愛她夢中的情人。

她的畫像是稀有的看重自我的女性。她是屬於自己，也屬於她的情人(二章十六節，六章三節)。她能將這兩者溶解在一起，並不成為雙重的張力，這往往是基督徒族長的心態，這樣的想法使我們也應繼續的省思，在解析與依賴之間，在自我與別人之間，二者應該成為一體。所謂族長心態，或者以父性為中心的，往往將控制與順服二者分開，人只能在中間選擇：權力與無權，性與親近，友誼與情愛，屬靈與屬物的。人有「身體的自我」(bodily self)為根源，來明白她自己，她與別人的關係。

雅歌不是僅談情愛或性愛。這是關乎男女之間一切相愛與親近的事，是將自己與別人的交往，建立互相的關係是一段旅程，好像謎一般的，不易明白。教會最怕談性，似乎一涉及性，都是犯罪的，如婚前性行為，同性戀，少年性行為等，這些都是應加以反對的。其實性不是一定變態的，它只是情緒、生理、理性甚至屬靈的需要，經驗與別人親近的關係。做愛是尋求個人愛的表現，是相互的，不是一種否定的傷害，不是要減少自己或縮小自己以求吸引對方，更不是勉強自己要達到預定的角色。有的人為那些過分表達性慾而煩惱，這是我們文化中所常見的事(如強姦、色情書刊、少女懷孕等)。因此我們失去機會，接觸愛的真諦，人的愛真正達到完全，應該是宗教的目的。雅歌引人注意愛的挫折、試煉，以及阻礙，是現代讀者應該再三省思的。

第九首　愛的連結（六章十三節至八章四節）

這是一首較長的詩，以舞蹈的場合開始，有眾女子的呼喊，引發女子譏刺的反應(六章十三節，在原文為七章一節，所以可說另一個開端)。接著男子讚賞的話自七章一節至六節，又七節至九節上，這是讚賞之歌(*waṣf*)。自九節下起至八章三節是女子的回應。第四節是囑咐話，重複的，反覆再述。

從另一方面分析，六章十三節至七章六節是一小首，除引言(六章十三節)外，七章一至六節是讚賞之歌，另一小首是七章七節至八章一節是以對語方式，上半(七章七至九節上)為男音，下半(七章九節下節至八章一節)為女音。

自七章七節起，男子戀慕的，是與女子有真正的連結。第九節的轉變有些不尋常，似乎女子搶著回應。中譯本特別加上「女子說」，不然很容易感到混淆。

如果看雅歌為一首完整的詩歌，不是將若干情歌彙編成為選集，那麼上下文應有連貫的情節。現在的歌是進一步描繪愛的連結，這是婚姻的愛，愛已經達至完成的階段，有慶祝、有歡樂。一切困難與挫折已成過去，現在真正可以享受愛情，不再掙扎與失望。戀愛是否那麼美滿與滿足呢？其實相愛的雙方仍是需要努力的，並非可以一勞永逸。男女雙方應有這樣的確認，並且互誓忠信。

釋 義

(一) 體態之美(六章十三節至七章六節)

「回來，回來，書拉密女，你回來，使我們觀看你。」(六章十三節上)

這裡有戲劇性的活動，好似女子預備離去，到她的花園去。但她的女伴卻想留住她，不容她走。她們還想看她，觀賞她的秀麗。

或者她已在迎親的車上，不是只在心，連身子也不由自己，登上這車。當她將揚長而去時，留下的是挽留她的聲音，呼喊她回來。

她們叫她書拉密女，還是首次說出她的身分或出身。書拉密女不是一個專門名詞，有冠詞表示這是呼喊(vocative)，對這名字有以下幾種解釋：

一、 這位女子來自書念(約書亞記十九章十八節；撒母耳記上二十八節)，而書念是在海邊的平原(Esdraelon Plain)之東部。這常使人聯想到童女亞比煞，是一位書念的美女(列王紀上一章三節、十五節，二章十七至二十二節)。

二、 這是一位女子，以名字來表明她的性格。書拉密的字根為「和平」或「平安」(*sh-l-m, shalom*)性情溫和，這是「所羅門」的陰性形式。在希臘文就成為撒羅米。

三、 這是愛神之名，溯源於米所波大米，為迦南神話中的女神，主愛情與戰爭。*Shelem*為性之表徵。這種說法最不可靠，因為雅歌作者可能無意採取異教的神話。雖然考古學家對這樣的解釋最為堅持，但沒有甚麼憑證。

第一種解釋作為書念美女亞比煞，但這位女子的事蹟似不為解經家們所注意，也無法與聖經其他史事有關。第二種解釋較為合理。如果書拉密女真是所羅門所愛的，將他名字變成女性化，也是古代東方所倡導的，妻子的名字可來自丈夫。但看來這也未必是雅歌作者的用意。解經家大多不同意這是所羅門的情史。但是名字涵義是平安者，以象徵來說明，最為合理。這不是專門名詞，可作定論。

「你們為何要觀看書拉密女，像觀看瑪哈念跳舞的呢？」(六章十三節下)

女子好似以譏刺的話，表明她的不滿。你們要看甚麼？莫非你們當我是一個得意忘形的女人，盡情舞蹈為要給你們看熱鬧嗎？

瑪哈念舞蹈究竟是怎樣的舞，沒有確實的定論。照字面來看是「營」，軍兵的安營(詩篇二十七篇三節)。這字的字尾為雙數，即「二營」，如在創世記三十二章二節首次出現的名子或地名為瑪哈念。這地名也出現在約書亞記二十一章三十八節，為利未人之地，也設為逃城。

瑪哈念既為兩個軍營，可能為兩面對立的舞者相向舞蹈，或溯源於瑪哈念的地方。但是舞蹈與該地似無甚聯繫，還有一種猜測是照這字的字源：「瑪哈」可能有旋轉的意思(*mahol* 從*h-l-l, hyl*)，那就是一種旋風式的快動作舞蹈。以上的解釋僅止於猜測，無確定的結論。

女子聲明，不必看她，她不會跳舞給眾人看的。她只願心愛的人來觀賞她。以下就是男子讚賞的話。

「王女啊，你的腳在鞋中何其美好，你的大腿圓潤好像美玉，是巧匠的手作成的。」(七章一節)

「王女」不一定是公主，或與王家有甚麼親屬關係，這是一種尊稱，好似女子稱心愛的人為「王」，所以此處可譯作「高貴的女子啊！」

現在讚賞自女子身體的下面至上面，與第四章由上至下，從臉部開始，正好相反。(五章與六章也是由上至下)

先看腳，雖穿著鞋，但那是涼鞋，將腳露出來，所以看得清楚。照《七十士譯本》與《拉丁文譯本》，美的不在腳而在腳步，這裡可看見優美的步履，可能在舞蹈的動作上，看到靈活與優雅。在移動中顯得活潑，使男子看了十分興奮。

其次是大腿。此處描繪的不僅大腿，而且也包括大腿之上的臀部，圓潤好像美玉，中譯詞圓潤略嫌意譯，可能有圓的涵義，但沒有「潤」，因為這字為曲線或弧形。女子的體態十分美，曲線玲瓏，

襯托得十分均勻，像美玉。「美玉」的意譯很美，將白淨的皮膚托出來。但是這字的原意是珠寶的飾物，如項鍊一般，可見很圓，是指十分豐滿的身段，是巧匠的手作成的，可作為藝術品來欣賞，這是造物者的巧妙。

「你的肚臍如圓杯，不缺調和的酒。你的腰如一堆麥子周圍有百合花。」(二節)

「肚臍」原意為山谷，低窪之處，以西結書十六章四節作「臍帶」，所以譯為「肚臍」。在《阿拉伯文譯本》作「私處」，有的就直接了當譯為「陰部」。

以山谷來喻肚臍，也有性感的描述。圓杯也在圓為重點，調和的酒是拌著香料，又有香氣與酒味在一起，令人陶醉。

腰部指膚色，是麥子的顏色，金黃色，是陽光曬在白皮膚，呈一種健康的色澤。以麥子來描寫豐盛與多產，秀美且有生殖的能力，這是女性引為驕傲的。在婚俗中，婚禮時有人灑以麥粒，視新婚夫婦早生貴子，兒女眾多。

有百合花圍著，可能是指以珠寶為裝飾的腰帶，圍著腰，更增美觀。由腰帶看腰部，男子很難節制，總以一睹為快，所以有這樣的描寫。

「你的兩乳好像一對小鹿，就是母鹿雙生的。」(三節)

從腰部向上，看到胸部，繼續描繪女性體態之美。兩乳在四章五節已經提說。但在此重複時，卻省略了「百合花中吃草」，以致不如原來那麼生動活潑。可能因上節已經提到百合花，所以此處避免冗贅。《敍利亞譯本》將這短句再補充上去。

以小鹿來描寫，是著重兩乳的動態，因在女子走路的時候，身體的擺動會使兩乳起伏。如果跳舞的時候，雙乳更會抖動，增加舞姿的美態。母鹿雙生的，指雙乳不但大小相同，而且十分均勻。如果餵過幼兒，大小在兩邊就有分別，可見此處仍著重處女身。

由於下節有地理名字，本節也可作這樣的描述。女體正是巴勒斯坦的地圖。肚臍是中央地帶，為耶路撒冷。腰部是猶大，向上的兩乳為兩座高山：以巴路與基利心山。

「你的頸項如象牙台，你的眼目像希實本巴特拉併門旁的水池，你的鼻子彷彿朝大馬色的利巴嫩塔。」(四節)

頸項是重複四章四節，可能大衛軍庫的高台就是此處的高台。但在四章那裡著重威武，在此處卻著重高雅。高台是有高度，頭頸太短，好似肩托著頭，自然不美觀。但太長的頸也不優雅，所以適度的長是好的。何況高台不只是高，更在於堅固，若是硬著頭頸，那就成了頑固了。此處重點在穩定，如果頸項隨意轉動，左顧右盼，就失去莊重，可見女子仍保持她的淑莊與矜持，有一種高貴的儀態。象牙台不僅著重高，也在色彩方面，它白淨而光潤，如象牙一般。象牙也是貴重的。

現在再向上看，是臉部。看眼睛，在四章一節好像鴿子眼，十分溫良柔順。在五章十二節，眼睛好似溪水旁的鴿子，更進一步描寫眼睛水汪汪，晶瑩有光彩，很明亮秀麗，此處(七章四節)可以配合，因為仍以水來形容，像水池。

希實本在古時為亞摩利人的京城(參考民數記二十一章二十六至三十四節)。那裡多河及溪流，水流往約但河，再注入死海。由於水源充足，所以民生富裕，在山腳下建城。「希實本」也可作普通名詞，「理由」或「理」在傳道書七章二十五、二十七節。「謀算」在九章十節。但在此處似無特殊的涵義，只注重在地理環境，及水池所表徵的清澈。

巴特拉併照《七十士譯本》的字義譯出「許多女兒的門」，巴特作「女兒」，「拉併」作「許多」，也有作「尊貴」、「有價值」，更有的譯作「人口眾多之城」，而「城」有時以女子為喻。這些都有可能，但是既與希實本並列，地名的可能比較多，雖然舊約中沒有這地名，只憑猜測而已。她的眼睛像水池，清澄明亮，看來真美。

鼻子彷彿朝大馬色的利巴嫩塔。鼻子是高聳的，也是一種嬌美，東方人的鼻子比較扁塌，就不如西方人。以色列雖在東方，卻因近西方，面部的輪廓比較美，就在鼻子形成的曲線。大馬色是敍利亞，朝著大馬色的利巴嫩山就較為高大。如果建塔作防禦工事，大概在利巴嫩山對面的高峰，正如大衛與所羅門所建的馬兵城及防營（撒母耳記下八章六節及列王紀上九章十九節）。

利巴嫩塔是否為國防建的高塔，誠如上述？或者是高山宏偉如塔的形狀？有這兩種可能的解釋，但都是描寫崇高。女子的美也以鼻子高聳來形容，予人一種高貴感。

「你的頭在你身上好像迦密山，你頭上的髮是紫黑色，王的心因這下垂的髮綹繫住了。」（五節）

從利巴嫩至迦密山，是很自然的地理方面聯想，因為迦密山是從利巴嫩山的山脊延續下來的隆起點。被稱為「山脊之鼻」（*avf el-jebel*, Delitzsch的說法）。迦密山在山頂有非常稠密的森林，來描寫女性豐厚的頭髮，實在非常得體。所以本節上只提頭，實則是指頭髮。

頭髮不僅多，而且很光澤，是紫黑色，一定很耀眼。「迦密」的原意為紫紅。可能女子的頭髮是紅色，但深紅看來像深紫，遠看是黑色，如山羊群，山羊是黑色的，參四章一節的描繪。近看透出紫色，實在很美。這紫黑色是否染的？因為螺殼可作染料用，這是女子刻意的化粧？或者這是自然的，沒有經過修飾？但這卻吸引了情人的心，女子的頭髮好似線團一般，栓住了他的心，使他情不自禁。這裡提到下垂的髮，必是長髮，長髮確有一種特別的吸引力，王的心被激動起來。王可指所羅門，但更可能是情人的尊稱，這在於對本書的解釋。後者（情人的尊稱）可能性較大。

「我所愛的，你何其美好，何其可悅，使人歡暢喜樂。」（六節）

這是極典型的讚賞話。「我親愛的，你是何其美好」，美好就是美麗。四章十節，愛情何其美！七章二節也譯為美好，這是動詞的

形式：長得美。形容詞的形式在雅歌更多，在一章八、十五節，二章十、十三節，四章一、七節，五章九節，六章一、四、十節。

何其可悅，這是令人歡悅的感覺，讚賞的話此處是男子對女子的，也有女子對男子的，如在一章十六節「可愛」。

妳使人歡暢喜樂，可譯為「妳是歡暢的女子」，她實在個性開朗，光明磊落。有這樣氣質的女性，是值得尊重與愛慕的。

讚賞之歌在此就結束了。

(二) 愛戀之深(七章七至九節上)

「你的身量好像棕樹，你的兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。」(七節)

男子在深深的眷戀中，看她健美的體態。將她的身量比作棕樹。棕樹以優雅與華麗著稱。

「你的身量」原意為「這是你的身量」，多麼有氣派與風度。《七十士譯本》與《拉丁文譯本》就將「這」字形容詞刪掉，中譯詞也就省略了。

「身量」是指身高，將身高比作樹木，可參考以西結書十九章十一節，三十一章三、五、十及十四節等。

棕樹生長在氣候和暖並潮濕之地。耶利哥被稱為棕樹城(申命記三十四章三節；士師記一章十六節，三章十三節；歷代志下二十八章十五節)，棕樹長得高，以高佻的女子來描寫，實在非常貼切，也可以說是經典之說(*Odessey*, vi, 162)。棕樹佈置在耶路撒冷的聖殿(以西結書四十一章十九節；列王紀上六章二十九節)，是否為著重多產，因此有人聯想異教文化的觀念，所謂衍生的宗教。但此處確對女性的生殖力有所描繪，以兩乳為焦點。

這是很豐滿的乳房，好像葡萄纍纍，雖然這節只說果子，但下節提說葡萄。通常葡萄是與無花果作為詩意的同義字，如在列王紀上四章二十五節；耶利米書八章十三節；彌迦書四章四節；哈巴谷書三章十七節；詩篇一〇五篇三十三節。葡萄不是在棕樹上，除非葡萄籐延

伸至樹幹。這種棕樹是棗類的，上面結滿了棗。棕樹結果很多，一串串地垂下來，有兩大串特別明顯，好似兩乳一般，十分動人。

「我說我要上這棕樹，抓住枝子。願你的兩乳，好像葡萄纍纍下垂，你鼻子的氣味香如蘋果。」(八節)

男子看了他親愛的那麼優美的體態，就情不自禁想親近她，與她做愛。他要上這棕樹「我說」就是「我想」，這是一種意願，十分衝動，情緒方面尤其高亢，興奮異常。我真想立即爬上去，或說：我想我會爬上去，抓住枝子為保持平衡，這是指緊緊握住女子的手。親近她，尤其在接吻時感到她的香氣，從鼻孔裡出來，或者照埃及人有與鼻子接吻的，他的嘴在她鼻子，在她的嘴，在她臉部的各部分。也許當他接吻時，向下看，再欣賞她的兩乳。

香氣實在是刺激性慾的(一章三、十三節，二章十三節，四章十、十一節，七章十三節)。蘋果是在二章三節，描述男子如蘋果樹在樹林中，所以蘋果也是愛情的表徵。

有關鼻子的解釋，也有不同的說法。因為鼻子是突出的，有人解釋為乳頭，亞甲文的字*appu*與希伯來字「鼻子」(ʾ*ap*)是同樣的字源，可譯作「敞開」與「洞穴」，甚至可想像為乳溝，使男子埋入嗅聞，甚至指陰部，發出芳香，使男子沉醉。

「你的口如上好的酒。」(九節上)

此處再回到接吻的甜蜜與陶醉，你的口如上好的酒，上好是最好的極品，使他嚐得不止，一直吻下去。

「口」在《七十士譯本》作「喉嚨」，馬丁路德與《英文欽定本》譯作「口的上端」。這是接吻，舌頭在口的上膛。有的譯作「言詞及低語」(*Jerusalem Bible* and *New English Bible*)也十分美，男子在深戀之中情話喁喁，滿有說不盡的心意。

所以這兩種解釋都極為生動，但以親嘴為最恰當，因為本節下的說詞，下咽舒暢。

在本節中，中譯本加註「女子說」，是由男音轉至女音。因為「我的良人」應該是女子的話。

(三) 委身之切(七章九節下至十三節)

「為我的良人下咽舒暢，流入睡覺人的嘴中。」(九節下)

這是接吻所有的經驗，而在口中有了下咽舒暢的感覺。參考箴言二十三章三十二節下：雖然下咽舒暢，酒卻會咬得如蛇一樣。但愛情如酒，這與酗酒不同，因為愛情雖然如喝酒般使人興奮和陶醉，這種感覺是正常的。

為甚麼提到睡覺人的嘴中，因為在愛情中的人即使在睡眠中，仍覺得口中甘甜與香醇，在有意識或無意識之中都飽享愛情的温馨。

在此處，女子突然插入，確增加戲劇性的意味。但有些學者仍認為這半節仍是男子所說的話，雖然中文譯為「良人」，意指我心愛的(通常在雅歌中為女子稱呼男子的)，在這問題上學者的爭議未能一致。

「我屬我的良人，他也戀慕我。」(十節)

這互誓永愛的話，已在二章十六節及六章三節表達，現在再重複，顯明是特別著重的。關於女子的戀慕，是在創世記三章十六節已經說明，這是耶和華對阿當和夏娃這一對干罪的夫婦所分析的情況。

如果將那段經文與此處比較，會發現兩者有基本的分別。在伊甸園的敍事中，女人的戀慕，是為求與男人和諧相處，但是男人卻並不與她互相戀慕，而是管轄她，就這樣破壞夫婦的合一，而且將原本正常的男女性生活和性關係完全扭曲了。她的戀慕成為他的管轄。在雅歌卻不然，男性操控的權力並不存在。女人的戀慕也成為男人的戀慕，這戀慕是互相的，是自願的，所以是正常的，也是歡悅的，與人的悖逆(創世記三章)完全無關。正因如此，女子坦承對男子的戀慕，樂意切實地委身於他。

「我的良人，來吧，你我可以往田間去，你我可以在村莊住宿。」（十一節）

雅歌中的邀請大多是男子發動的(二章十節，四章八節)，四章十六節與本節卻為女子所發動，表明她真心真意的委身。

「來吧，你我可以往田間去」的田間不是田野、野地，而是與葡萄園、花園的同義字，可參考四章十五、十六節，五章一節，六章二、十一節。這些都是象徵女子，甚至女子的身體。在安息日前夕，田地必須施肥，才有生產，這是新婦與新郎結合的時間。猶太的神祕主義者以此為神祕的婚姻，從這樣的禮儀，發出遐想。

從自然主義聯想性的意義，是古代近東的思想。到田間是公開的，這樣的戀情不必存心保守祕密了。

在村莊住宿，是指新婚夫婦同房，但「村莊」一字也可能作松樹解，或鳳仙花的樹叢，在那裡躺下，讓香氣瀰漫，更充滿浪漫的情調(「村莊」與「松樹」為同一字源)。

當女子主動來約會，表明她已不再矜持，不再保留，她已完全委身。男子聽見她的邀請，一定會興奮萬分。四章十六節也似乎有相同的情景。

這「田間」的意象，是十分自然的情景。她的態度已經很明朗了，在下節她說，在那裡要將我的愛情給你。

「我們早晨起來，往葡萄園去看看，葡萄發芽開花沒有，石榴放蕊沒有，我在那裡將我的愛情給你。」(十二節)

上節他倆在夜晚共度良宵，清晨他們再在一起飽享愛情。葡萄園指女子本身，有性的表徵，已在一章六節提說了。清晨起來，似甚繁忙，因為「起來」原意為忙碌。經過一夜的安眠，現在再活動起來，到女子的花園，那該是多麼愉快的行動，要看看愛的效果如何。

葡萄既象徵豐盛的生命，開花就是一種進展，在二章十三、十五節。「葡萄開花」，「石榴放蕊」在六章十一節也已提說。

早晨自然已經醒覺，愛的約會是適當的時候了(二章十一至十三節)。

「在那裡」指時間也指空間。以時間而論，可參考傳道書三章十七節及約伯記三十五章十二節。以空間而論，那是場合與情景，自然的秀麗之中，是愛情最好的流露與享受。所以在此時此地，女子將愛情十足地給予。

「愛情」正如《七十士譯本》，《拉丁古文本》，《敘利亞譯本》及《拉丁文通俗本》均作「乳」(*doddy*)，在一章二、四節，四章十節，以及六章十一節都作如此的譯詞「我的兩乳完全給你享受」。她稱自己為葡萄園，一切佳果都是給予她心愛的人，不再保留。

「風茄放香，在我們的門內有各樣新陳佳美的果子。我的良人，這都是我為你存留的。」(十三節)

風茄(*dudaʾim*)這字曾在聖經創世記三十章十四至十六節出現過。這香氣尤其誘人，因為這是催情的春藥。這個字的字根為「愛」(*dwd*)，植物是晚春時生長的，大小如榛果。歐洲的婚俗，將風茄置於新婚的牀上以為象徵。這有麻醉作用，可使人沉睡三、四小時，適用於外科的手術。世界各地都視為奇藥，它的香氣有刺激性，不是那種芳馨，而是惡臭。人聞這氣味難以忍受，就需要其他佳果的香氣調和。他們身處野外，怎會有門呢？

門應是在母親的家(八章二節)，而他們在外面約會之後回來，看門口掛滿了許多佳果。他們的洞房之帳蓬的出口好似門一般，掛滿佳果，這在猶太的《解經集》有所說明(*Talmud: Abodah Zarah* 12)。

各樣新陳佳美的果子，可參考利未記二十六章十節及馬太福音十三章五十二節。陳的是早就貯藏的，「我為你存留的」應只指陳的。新的在初夏才有。陳的是愛的回憶，回想以前所經驗的愛，如何西阿書二章十五、十六節。新的是現在所享受的愛，是連續的；愛真是永不止息。

(四) 結合之情(八章一至四節)

「巴不得你像我的兄弟，像吃我母親奶的兄弟。我在外頭遇見你，就與你親嘴，誰也不輕看我。」(八章一節)

這是一種假定，也可說是一種願望。假若你是我親生的兄妹，我們的來往，甚至在外頭公開的接吻，也不會惹起別人的非議。

有兩點值得注意。首先，照近東的習俗，夫婦就有兄妹的關係，但此處兄妹是同胞手足，都是母親所生養的，關係是自然的，就不可同日而語了。其次，愛情是一種勇敢的表現，起初也許在暗中進行，不願被人發現。但愛情成熟就樂於公開，不再以為恥，更不在乎別人的看法，別人輕看也不足為怪。社會的壓力是不發生甚麼作用的。這是在本書中屢有表現與説明，在三章一至四節，五章六至八節，七章十二、十三節。聖經中不乏例證，公開表露熱情並不受禁止或歧視，可參考創世記二十六章八節(以撒與利百加)，二十九章十一節(雅各與拉結)等。

雅歌中的愛情不是柏拉圖的，那是有肢體的言語，有親熱的動作，因為這是無可厚非的。如果在街上的行動被人看為太過分，就進到我母親的家(在三章四節以及下一節)。

「我必引導你，領你進我母親的家，我可以領受教訓，也就使你喝石榴汁釀的香酒。」(二節)

這兩節是屬於戀慕之歌這一類。女子的母親在第一、二節都提及，女子是帶她心愛的進母親的家，這裡有十足的安全感，不像在街上要留意別人的態度。在母親的家是隱密的，卿卿我我，無人看見與干預。她願意耐心地聽受男子的教導，要怎樣來喝香酒。酒與親嘴從第一章的開端已經提説了。這是愛的戀慕，而現在這戀慕的情更加深了。

這也是愛的幻想，正如三章一至五節與五章二至八節所提出的。心愛的不會再失蹤了，不必再拼命去尋找。在母親的家是那麼真實，這是可以達到完全結合的經驗。

這是香酒，香料是石榴汁，可能已有發酵的味道，所以可以釀酒，十分香醇，也足以使人陶醉。飲酒與親嘴是相同的，都是愛的動作，所以在這種愛的感受中就有更深的享受。

教導是男子教導她的，也有人認為是她母親的教導，因為母親是最了解女兒的，她在愛情方面的教訓是最貼切的，也是最實際的，母親是懷我的(三章四節)，生養我的(六章九節，八章五節)。

「他的左手必在我頭下，他的右手必將我抱住。」(三節)

這句話是重複二章六節，在該處上下文的涵義比較聯繫得緊密。在此處卻沒有那麼緊湊，甚至有人覺得加插的。

女子只覺得在她心愛的懷抱裡是那麼安全、那麼舒適，有一種無可言狀的滿足感。

值得注意的是，兩者都在特殊的約會中，二章四節在筵宴所，八章二節在母親的家。

「耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們，不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。」(四節)

這節也重複二章七節，但並不相同，相同的在二章七節及三章五節，但此處並不重複：「我指著羚羊或田野的小鹿。」

現在語氣有些不同，雖仍用囑咐，實際已從囑咐變為禁止，所以不再需要有這誓言的方式：「指著……」

在三章五節與此處八章四節之後，又有同樣的問話方式：「誰」。

解　意

六章十三節

《亞蘭文意譯本》呼籲以色列人歸向神，回轉到耶路撒冷，轉回至律法：

「以色列會眾啊，回來吧！回到耶路撒冷，教導律法之所，回轉過來，接受律法，接受先知奉主名傳的話語。假先知啊，誤引耶路撒冷人民有甚麼好呢？竟用預言敵擋耶和華的話，玷污以色列與猶大之住處。」

猶太拉比提説四次「回來」，指四個強權國家制勝以色列，以色列服在他們的權勢之下，卻又可擺脱他們的轄制。書拉密女指以色列，她的名為「和平」，有下列的解釋。列國看以色列為和平之象徵，可能原來只為奉承取悦或蓄意諷刺。以色列答覆，你們曾否聽説，亞伯拉罕、以撒、雅各拜偶像，他們的後裔還會有正當的崇拜麼？瑪哈念為二營相向的舞蹈，是雅各遇見天使。他從拉班家出來在回程中，看見有多少天使共舞呢？有千萬聖者，這將為日後義者的舞蹈，有以色列的聖者來引導。

根據《猶太解經集》(*Talmud: Baba Bartha* 15b)，從約伯記二十七章十二節推論：你們自己也都見過，為何全然變為虛妄呢？這些你們既已看過，就不足為奇，何必大驚小怪，要觀看書拉密女跳舞呢？

基督徒解經家從《亞蘭文意譯本》來看，以色列被擄歸回有四個時期：第一次在波斯王古列准許下，由所羅巴伯及以斯拉領導之下。第二次在亞達薛西王第七年以斯拉領以色列人。第三次是有尼希米的領導下。第四次是瑪可比家的猶大清理並潔淨聖殿。那些要看書拉密女的，可以看到，因為三位一體的神呼召教會，猶太教會或基督教會，包括信徒個人都應歸向神。四次的呼召是四福音向會堂勸導「我們得觀看你……」，那是會堂在悔改、水禮及承認三位一體之神之後所經歷的。呼召她回來，是從地的四方回歸。恢復信心，有弟兄們友愛和平，承認救贖主，在行善上完全。這主題似乎是對付會堂：「你回來使我們得觀看你。」看你悔改，看你承認罪惡，就是殺害你的主。從錯誤中轉向，追求完全的地步。

從不同版本的譯詞可以解釋瑪哈念跳舞，這是兩營軍兵互相面對的跳舞，並無敵意，而完全以合一的精神，在和平之君以下，教

會的得勝。兩方面也可指猶太人與外邦人在爭戰的教會，也是人與天使，在天上得勝的教會，一直等到末時的大日與惡者爭戰。有兩隊詩班同心詠唱摩西之歌與羔羊之歌。以後不再有戰爭，只有永恆平安的新歌，讓教會來歌頌和平的君，她是向配偶來歌頌。

七章一節至六節

七章一節在《亞蘭文意譯本》中的解釋如下：

「所羅門在耶和華面前以預言的靈這樣說：以色列人的腳蹤何等佳美，一年三次到耶和華面前，他們紅色的鞋帶著甘心祭，他們腰間所出的兒孫如同冠冕上的珠寶，為亞倫的匠人比撒列所作成的。」

猶太拉比將「腳」字解釋為「節期」，「鞋」字解釋為「接近」。凡來守節的人，必蒙神保護，免受經濟的損失。在住棚節與逾越節得與神親近。這字也作「關閉」，每逢節期，你就將工作停止，關閉一切操作的事，我就開啟天上的門，降雨水，賜陽光，使五穀生長。在逾越節，我關閉高天，不降雨，你們可以出外收割，揚場，在田間操作，享受豐富的福分。

大腿就有關割禮的事來處理，是以色列在地上可有一切的富庶與美食，以為慶祝。

本節上半是指以色列的腳步，上到耶路撒冷守節期（*Talmud: Sukkah* 49a,b）。

王女是亞伯拉罕的後代以色列人，有律法藏在大腿上端，因為律法並不全然公開教導與討論（*Talmud: Mo^{c}ed Qatan* 16a）。基督徒解經家解釋腳步是教會在遠方宣揚福音，腳是傳平安的好信息（以弗所書六章十五節）。鞋有不同的解釋，可指聖徒治死肉體，自動守童身，不受罪的困擾。或指教會由受難之主得力，抵禦惡者的侵襲。王女是聖靈或基督和平之君所生的教會，她是新婦，神是父也是新郎。

《七十士譯本》作「拿答的女兒」，但拿答因獻凡火而被擊殺（利未記十章一節），新娘沒有在神的聖所獻上合法的火，卻從新郎得著新火（參考路加福音十二章四十九節）。

新婦的腿是預表實際的德性，引領我們的旅程，那就是節制與聖潔，謙卑與純淨，是成聖的力量。美玉是善行，裝飾是聖母的母性，巧匠是大能的神。

第二節在《亞蘭文意譯本》中，肚臍指公會的首領：

「公會的首領如同胎兒，由母親胎裡的臍帶維持的，這是律法，像月亮的圓形。他可宣布潔淨或不潔淨，無罪或有罪。律法的話永不可離口，好像水決不斷絕，因為這水從伊甸園流出來的。」

猶太拉比解釋肚臍為公會，以色列人不能沒有公會，公會好像肚臍，維持胎兒的生命。圓杯是半圓形的好似未到月圓的階段，調和的酒是公會的成員，有二十三位，三分之一來自耶路撒冷的公會，所以用調和的酒來解釋，三分之一酒與三分之二的水調和。調和又可解釋為需要。我們的需要都可得著，毫不缺乏，參詩篇二十三篇一節。

基督徒解經家與《亞蘭文意譯本》的解釋不同，不提猶太的公會而指傳道人成為圓杯，裝滿酒，可以讓人們來得著屬靈的飲料。這杯是圓的，因為傳道人的口可包含一切的要道，供給所有的人，這工作可說是圓滿的。圓杯的酒永不乾竭，因為神不住供應。祭司有如圓杯，盛載調和的酒，因為在聖餐中，紀念主的身體和主的血。祭司是教會的肚臍，這使杯能供應飲料。這杯是圓的，在神的旨意中將粗糙的邊都磨光了。童女馬利亞的肚腹好似圓杯，裝著神性的豐滿。肚臍與圓杯都可象徵杯，意指自身的軟弱，不可再為以前的罪而煩惱。

在本節下半，腰部在《亞蘭文意譯本》裡仍指公會：

「……有七十長老，這些聖賢四周圍著首領，他們的庫房滿了人們什一的奉獻，以及甘心祭，是以斯拉祭司，所羅巴伯與約書亞，尼希米與末底改所立的，在大會堂的人們好像玫瑰花，發出芳香，因為他們日夜勤讀律法。」

猶太拉比認為一堆麥子圍腰有些費解，如改為香柏木的松果可能更美。但是人維生必須有麥子，麥子磨成粉加上水可製餅。以色列可取列國的財富，好似水吸收麥粉（麵粉）一樣。以色列是麥子，而外邦人只是糠粃。在簸揚的時候，糠粃必被風吹散，可參考詩篇一篇四節。

有些教會之教父解釋腰部為腹部，有許多忠信的信徒，肚腹是有生殖力的。那些人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，而是從神生的。麥子是使人聯想麥粒死後，長出許多子粒（約翰福音十二章二十四節）。這是成堆的，不是散開的。因為信徒相通，在一浸的原則下，以主的身體與血為聖餐紀念主的捨身流血。一堆麥子下面寬，上面越來越少，在頂尖上更少。信徒真正達到完全的高度就不多。麥堆周圍有百合花，指聖徒的善行。一堆指教會的規範，也可象徵聖經的話語。百合花是潔淨的思想，供默想。天主教以麥堆指聖母，她的兒子因受死，在磨坊碾碎，而作成生命的糧。

第三節的寓意解釋，已在四章有所說明。《亞蘭文意譯本》將兩乳指兩個彌賽亞：

「你有兩個彌賽亞，可以得著救贖。一位是大衛的兒子，另一位是以法蓮的兒子，像摩西與亞倫，為同父的兒子，好像一對小鹿。」

猶太拉比與基督徒解經都在四章列出。在此不再贅述。第四節在《亞蘭文意譯本》有較詳盡的釋義：

「所羅門王建造象牙宮，將人民帶回到全地的主，因為以色列家確曾犯罪得罪神而招致刑罰。你的文士又滿有智慧，怎樣計算閏年、日朔與新年。他們就在大會堂的門口來宣布。在猶大家的首領，像大衛王那樣，建造錫安的保障，稱之為利巴嫩塔，站在那裡可以數出大馬色一切的高台。」

猶太拉比提到頸項，指創世記三十三章四節，記述以掃見雅各時，摟著他的頸項，與他親嘴。據拉比的解釋，以掃想咬他弟弟的頸項，但雅各的頸項變得那麼硬，好像象牙。他們痛哭，雅各為他

的頸項而哭，以掃則為他的牙齒流淚。據説法老想殺摩西(出埃及記二章十五節)，但摩西的頸項變硬像象牙，殺他的刀一滑落，反殺死那執刑者。(這樣的解釋是因創世記的經文未能確定，在經文旁註有小點(*puncta extra-ordinaria*)。

眼睛像希實本的水池，這是指公會。公會有二百四十八個成員，凡事都需公會的成員眼目鑒察。「希實本」意即「計算」，議決有祕密投票，三十六票是無辜的，三十五票是有罪的，這樣在議案決定方面就有問題。巴特拉併門，這是在法庭(門指法庭)合法判決，再向多人傳開。鼻子是在前額外，為臉部最高的部位，應指聖所。利巴嫩為白色的特徵(以賽亞書一章十八節)，以色列人的罪得赦免，不再像硃紅。

基督徒解經家寓意的方法，看頸項為傳道人及祭司，將屬靈的糧食給予信徒，又像殉道者伸出頸來背負主的軛，決不畏縮，因為他們的白淨與光潔，像象牙一般。塔也指潔淨與力量。象牙台是形容新娘屬靈的頸項，可指聖經的知識。信徒日夜思想神的話，屬靈生命日漸長進。凡忠信遵守神的法規條例的信徒，與基督更接近，好似頸與頭相連，基督是頭。頸項是聲帶所在，發出悔改的聲音，這也是高台，而且是象牙的，使悔罪者得著潔淨，白而且堅實。

眼目像希實本的水池，這是指教會的教師，他應看顧全身，引導眾聖徒當行的路，在水池裡可以沐浴得潔淨，又可飲用池水，這是救恩的泉源。水池在門旁，人若要從教會的門進入，他是先應信主，經過浸禮的水，飲用救恩真理之泉。這水池又可找到預表，所羅門在聖殿中設有銅海。祭司在進入聖所前，為要獻祭，必須先在那裡潔身(列王紀上七章二十三節)。巴特拉併門直達出來是「眾人的女兒」，因為教會要招聚外邦人。拉丁解經家將「希實本」這字解釋為「思想與默想」。

鼻子是可嗅聞的，教師有分辨的能力，吸納信仰的香氣，拒絕異端的臭味。鼻子如指教師，教師應有崇高的地位，像利巴嫩塔，護衛真理。

利巴嫩有乳香，可能指基督的人性。塔在高處朝大馬色，為防禦惡者。利巴嫩塔可指抹大拉馬利亞，也有指童貞女馬利亞。

大馬色原意為紅色，紅色的血是基督受難的表象與實情。鼻子有兩個鼻孔，可指貞潔與謙卑，馬利亞是教會的鼻子，像塔一般崇高與鎮靜，有白色那樣的純潔。

第五節在《亞蘭文意譯本》：從迦密山以利亞對付巴力的祭司（列王紀上十八章），至被擄（列王紀下二十五章；耶利米書四十章七節），以垂下的髮為喻。紫黑色指他們的升高。

「王是義者，作你們的首領，正像先知以利亞為天上的主發熱心，在迦密山殺滅假先知，使以色列家重新敬畏耶和華。民中的卑微人，因他們的貧窮垂下頭，必被升高，穿紫袍，好像但以理在巴比倫，末底改在書珊城，都因亞伯拉罕的義者典範，尊敬全地的主。他兒子以撒的義，甘願被父親綁起作祭品，又因雅各的聰明，將剝皮的枝子插在飲羊的水溝。」

猶太拉比的解釋，也將迦密山作為以利亞得勝之地。萬王之王起誓應許，住在以色列中間。摩西受命管治百姓，他的身分可在申命記三十三章五節至利未記二十四章二節看到。水池可指摩西在米利巴的水（民數記二十章十三節）。

教會的解經家照著《亞蘭文意譯本》的解釋，頭為王，指基督，迦密為割禮的知識，在律法之下進而在福音之下。頭髮為眾信徒裝飾教會。紫黑色是指新郎受死的預言，因祂的寶血成就救贖，基督愛教會，為教會捨己。紫黑是染色的頭髮經過洗滌，指基督受難，祂的王權與教會的首領。這也指得勝的聖徒成為楷模，使我們也可得勝，雖在試煉的火中經過，忍耐到底，必定得勝。

第六節在《亞蘭文意譯本》的解釋是：

「所羅門王說，以色列會眾啊，你真美麗！當你負起我國度的軛，當我以苦難的方法使你受管教，你仍樂意接受，有愛的態度……」

猶太拉比的解釋：以色列遵行律法，無論正面與反面，都極為忠心。又在慈惠的事上遵行，如分配什一奉獻，田間留穗供人拾取，避免混雜的組合，受割禮，背禱文。以色列在今世美好，來世可悅。以色列必須歡暢，並予人以警戒，如亞伯拉罕對所多瑪王(創世記十四章二十二節)，但以理對伯沙撒王(但以理書五章十七節)。

基督徒解經家認為此節經文是指教會，在信仰上美好，在工作上可悅。天主教解釋為聖母，在母性上美好，在貞潔上可悅，在這兩者都是神所喜悅的，使她有恩典歡暢地照顧神子，默念她奇異的經歷。

七章七節至九節

《亞蘭文意譯本》這樣解釋第七節：

「當祭司伸手祈禱與祝福以色列家的兄弟，他們伸開的手指好像棕樹的枝子，他們的身量好像棗樹。會眾面向祭司，低頭下來，好像一串串葡萄纍纍下垂。」

猶太拉比的解釋，認為這節指以色列拜偶像與犯淫亂的罪。偶像的罪在以色列中已完全根除了，但淫亂的事仍舊存在。至聖之主說，若有人禁止自己不犯淫亂的罪，他同時也需遠避偶像。這些遠避這兩種罪的是末底改、以斯帖、哈拿尼雅、米沙利、亞撒利亞。

基督徒解經家認為棕樹可指教會、信徒，也可指基督的十字架。教會正直行善，不為俗世的情慾而屈身，她站直向上指向天上的事。故此，在運動場比賽的得勝者往往以棕樹枝做為冠冕。所以新娘挺直，好似棕樹一般，愛慕天上的事。爭戰既已得勝就得獎賞。棕樹下部比較粗糙，越往上面越美。教會也是這樣，忍受地上的艱困，盼望天上珍貴的獎賞。棕樹的樹幹下面細，向上展開。聖潔的心靈也是這樣，下面比較微弱細小，向上就變為偉大，最高有神慈愛的美，這美是完全的、充分的、十足的。棕樹在任何環境中都可滋長，在乾旱之地也能長。棕樹可喻為基督的十字架，長得高，更有佳美的果實，有天上的食物為我們預備。

兩乳是指教會的教師，他們以簡單道理的奶水，來餵養在基督裡重生的信徒。兩乳也可指新舊兩約，愛的雙重條例以及基督徒的默想靈修生活。

天主教將棕樹與兩乳應用於聖母。她的外表粗糙，在世上沒有尊榮、沒有財富，但她內裡十分豐盛，能力浩大。她在高處挺拔而立，直達高天，童貞之堅持成為崇高，開花可愛，果實甜美，因為她懷的胎是全地的救贖主。她的兩乳是童貞與謙卑，是得勝的記號；她已勝過世界、肉體，與魔鬼，我們也可學效她而得勝利。

第八節在《亞蘭文意譯本》有這樣的解釋：

「我耶和華說：我要去試驗但以理，看他能否站立得住，好像亞伯拉罕站立得像一棵棕樹，勝過十大試煉。我要試驗哈拿尼雅、米沙利與亞撒利亞，看他們能否站立得穩，勝過試煉。我要拯救他們，因為以色列家有德行，好像葡萄結果纍纍下垂，他們這些(以但以理為首的三位朋友)信德在全地都聞香味，像伊甸園的蘋果那麼芳香。」

猶太拉比是照《亞蘭文意譯本》，以但以理與他的朋友，拒絕尼布甲尼撒命令他們拜偶像為楷模。

基督徒解經的途徑，是將棕樹作兩種說法，都是以十字架為中心的焦點。第一種是研究十字架的木料是甚麼？是香柏樹、橄欖樹、松樹，或棕樹？當然以棕樹的可能性最大。第二種是基督掛在木頭上(樹上)，直立於地，祂掛在上面被釘死。祂被釘在十字架時，那是兵丁將木頭平放在地上。

棕樹代表教會或信徒，所結的果子是為人類成就的救恩，祂的榮耀、復活與升天，祂有權威作審判之主。棕樹代表十字架，代表基督的受難。教會要像撒該一樣爬上樹去看他的主，主沒有拒絕十字架。棕樹是基督，祂是生命樹，結出救恩之果。棕樹枝作為慶祝收穫的節日之歡樂表現(利未記二十三章四十節；尼希米記八章十五節)，也為勝利而慶祝的動作，而基督也曾凱旋進耶路撒冷，稱

那日為棕樹節主日。此外，棕樹枝也作為婚禮慶祝之用，羔羊的婚筵與登基，記在啟示錄七章九節及十九章七節。

兩乳是串串的葡萄，葡萄踹出甜美的果汁，也代表受苦的信徒，被踹碎而有救恩的勝利。神是栽培者，基督是新郎，都有喜悅。鼻子有蘋果的香味，是基督的香氣，在得救的人身上或滅亡的人身上(哥林多後書二章十五節)。

鼻子在東正教是舊約與新約，因為鼻孔有兩個。鼻子只有一個，正如一個聖靈，一信，一浸，一個永生，一位神。

鼻子有兩個鼻孔，好像教會有兩個，名稱不同，信仰則一。教會或普世，或地方性的；又可分為有形的與無形的兩種，但在信仰上是合一的、同一的。蘋果也可作教會解，因為教會供應的有吃有喝，似表徵主餐。經過十字架新娘的兩乳好似葡萄纍纍，因為信徒心靈得著滋潤，有愛在新舊兩約的條例，忘記背後，努力面前向著標竿。鼻子在拉丁文譯本作「口」，作為傳揚主的話的出口。

這整節是指得贖者最後的得勝，凱旋的教會上這棕樹抓住生命樹，都是由於十字架的得勝(參考啟示錄二章七節)。

第九節在《亞蘭文意譯本》是繼續上節的意義：

「但以理與他的朋友說，我們必須聽從耶和華話語的命令，好似我們祖先亞伯拉罕認真遵行一樣。他好像陳年的老酒。我們要行在以前他走過的路，像先知以利亞、以利沙那樣行走，由於他們的德行，死的玫瑰還能活過來，盛開在杜拉平原(但以理書三章一節)。那是像一個睡覺的人，或像布西的兒子以西結祭司一樣，他所預言的復興必來到。」

猶太拉比的註釋，是根據《亞蘭文意譯本》，繼續論述但以理與他的朋友。口是指親嘴，至聖者命令天使說：下去與這些人的祖先之口親吻。他們為我經過烈火的猛勢，他們的兒孫也有這樣的勇氣。睡覺人的嘴是指死者的口在墳墓裡震動。這些已逝的人的嘴，在墳墓裡慢慢地轉動，他們的名聲在世上早已有人聽聞(*Talmud:*

Yehamot 96b-97a, *Sanhedrin* 90b)。陳酒的美味一直飄盪，香料之氣味無窮。

基督徒解經家將這節作為教會傳講的真道。《七十士譯本》作：「到我心愛的那裡，我的嘴與牙都已足夠。」這是説真道出自口舌，又可以咀嚼，已經比香料的酒或今生任何逸樂更寶貴。給予信徒足夠的引導，有的顯明與宣揚，有的隱藏與保守，牙也可以擋住不顯露。《拉丁文譯本》作：「我心愛的來飲用這美好的酒，它可使他舌頭再三回味。」這是説明上好的酒慢慢品嚐，在口中留下餘味，在默想福音的條例，汲取其完全的意義與美好。這也可指聖餐後的默想。

在《英文欽定本》，「引睡覺人的嘴説話。」這是福音的甜酒注入新的生命，使舊約的先見先知隱祕的説法可以顯明，他們早已逝去，卻可仍舊説話。這又可指那些死於罪惡過犯之中的人，因基督甜蜜聲音的激發，使昏睡的人可以醒來。神的話語必有奇妙的影響，經過默想回味之後便愈感到歡悦。

七章十至十三節

《亞蘭文意譯本》將七章十節作為聖城的情況：

「耶路撒冷説：我一直走在全地之主的道路。祂住在我們中間，祂愛戀著我。我曾違背了祂，不走祂的道路，祂就離開我，將我帶到列國中間，他們像對待人妻一般，來管轄我。」

猶太拉比取這用詞「戀慕」發揮這個經義。這些指以色列切慕天父，在創世記三章十六節女人戀慕她的丈夫。四章七節該隱有罪惡的傾向，是對付親屬的那種切求。這也可指雨切慕地，如詩篇六十五篇十節：澆透地。從字義方面發展，可作「軟弱」的「盼望」，軟弱的以色列人盼望救恩。

再提情人雙方互相誓愛(二章十六節及六章三節)。安莫柏羅認為這是新娘愛神最後進步的階段，從開端，至長進以至完全。

第十一節情人同往田間，《亞蘭文意譯本》作為被擄與分散在列國：

「以色列家的人犯罪，神就將他們交給西珥，被擄至以東之田間。以色列會眾說：求祢全地的主，垂聽我在祢面前祈求。我是在被擄的城內，在列國的地區。」

猶太拉比將「村莊」一詞(*keparim*)改為不信者(*koperim*)。「這些是異族的城市，否認至聖者。祂是應當稱頌的。」在解經集中，論田間生活勝過城市(*Talmud: Brubin* 21b)。以色列會眾向全地的主祈禱：「求祢不審判我，好似審判城市的居民。他們偷盜、姦淫、起假誓。」我們卻到田間。「來吧，我指示你學習律法，雖在貧困之中仍應努力。」葡萄園是會堂與學堂。葡萄發芽，石榴開花，都是指學子研讀律法。

基督徒解經家將田間與村莊，都作為解經的才能發展之處。新娘邀神的道到地上來，除去世人的罪。田間是以前的曠野，充滿我們的罪，如荆棘蒺藜一般。村莊是被擄的地方，是亞當與他後裔受罰之處。教會求基督來釋放亞當，使被擄者得自由，將荒地變為肥田，栽種葡萄，我們往田間去，為去傳道，在村莊住宿，尤其向外邦人異教徒(pagan來自*pagus*「村莊」)。正如希伯來文「村莊」與「不信者」字源相同。田間與村莊可指教會與教會的事工，也可指信徒個人。法國文豪雨果(Victor Hugo)認為村莊指小丑，但他不明白基督宮廷中的規矩兩字：村莊與小丑(village／villains)相近。

第十二節在《亞蘭文意譯本》解釋如下：

「以色列人彼此說：讓我們清早到會堂去，在學房研究律法書，看救恩的時機是否來到，就是以色列家(好似葡萄)得以從被擄之地蒙救贖。讓我們問詢聖賢，聖徒的德行(滿有律法的條例好像石榴)。在神面前是否已經顯明？時候是否已經來到？上耶路撒冷去，讚美天上的神，並奉上燔祭與奠祭。」

猶太拉比解釋葡萄園為以色列家，是根據以賽亞書五章七節。葡萄發芽，是背誦禱文(Shema即申命記六章四節起)。葡萄開花是

指會堂學房。石榴指勤讀律法，「將愛情給你」「在那裡」指會堂學房所學習的，日後成為義者先知。

基督徒解經家認為早晨起來是指基督復活。往葡萄園去看，省思教會的成長。在早晨有新的福音之光，信心的芽逐漸發展結出果實，以致成熟。這是指主受難，紅色石榴也是殉道者的表記。由黑夜至黎明，是教會被敵基督者的逼迫，到清晨，會堂轉變信主，基督與新婦來訪新成立的教會，是新時代的開始。《七十士譯本》和《拉丁文譯本》將愛情譯作「乳」，我的乳為餵養幼兒逐漸成熟，成為見證人，甚至成為殉道者。葡萄園是修道的生活，遠離城市的煩擾，於心靈培育神的愛，直等到永遠的審判之大日。教會將她的兩乳奉給基督，將舊約與新約的教師，獻上為神永遠的榮耀。

第十三節的風茄，在《亞蘭文意譯本》完全沒有提說：

「當主的旨意要救贖以色列祂的子民，從被擄中出來，對彌賽亞君王說：被擄的期限已經滿了。聖徒的德行，芳香如同香膏在我面前，歷代的聖賢在學房的門口，滿有聖經與律法的話。現在起來承受神的國，是我為你們所保存的。」

猶太拉比將風茄作為以色列的青年，他們不知道罪的滋味，將喜樂的果子給以色列女子，她們專事自己的丈夫。風茄在創世記三十章四節起，還有耶利米書二十四章一、二節兩筐的無花果。「風茄」一字與「兩筐」相似。這是將舊的與新的都是神特別向以色列所說的。這位至聖者，祂是應當被稱頌的說：「你們為我積聚財寶，就是遵行律法的條例和德行，這原是我為你們積聚，這是美福比世上的更好。」(可參考詩篇三十一篇十九節)

風茄有香氣，有興奮劑與麻醉劑的性質，使基督徒解經家有若干寓意的解釋。麻醉劑使人向世界向罪惡完全死去，得著自由，不受困擾，是因飲於聖道之杯。藥物是有聖徒的德行，並以榜樣以香氣醫治人們。麻醉劑是信心的力量忍受殉道的苦楚。風茄好像舊約的聖徒，雖已逝去，但香氣一直發放，直到基督復活，得著永生。

門指教會或信徒個人：信望愛的門，禮儀的門，聖經與聖徒的門，是窄門。又像家主拿出新舊的東西來(馬太福音十三章五十二節)。

八章一至四節

八章一節在《亞蘭文意譯本》，論彌賽亞來臨：

「當彌賽亞君王向以色列會眾顯現時，他們對他說：來做我們的兄弟，讓我們上去耶路撒冷，與你一同吃奶在律法的見證上，好像在母親的懷裡吃奶一般，當我被帶到本土之外，常思念偉大之神的名，願為祂獻上我的生命，地上的萬民不能苛責我。」

猶太拉比澄清兄弟的關係，回想該隱與亞伯，以實瑪利與以撒，雅各與以掃，約瑟與他的兄弟。吃我母親奶的兄弟是約瑟與便雅憫。提到「外頭」，可指住宅區外的曠野。親嘴可回想亞倫與摩西親嘴(出埃及記四章二十七節)。

基督徒解經家有的認為會堂的禱告有關基督道成肉身的事。新娘的母親指永恆的智慧，兄弟是基督取人的樣式。兩乳由幼兒吃奶，嚐到天恩的滋味，是兩約，及雙重的愛——愛神與愛人。母親指會堂，由於童貞女所生的肉身是我們的兄弟基督。另一種說法：母親是天上的耶路撒冷，她的乳代表新酒，是基督應許在國度同喝新的。這意願是祈禱，求祂快再來。「外頭」是耶路撒冷城外，基督受難，祂的寶血使人成聖。基督從父神的懷中出來到世間來，實現舊約的預言與預表。親嘴是基督與門徒道別，以平安與愛向他們祝福。這也是祂在十架將靈魂交給神，這是神祕的吻表明天上永恆的愛。會堂原不被尊重，但日後重視福音使人歸信基督，教會從苦難至羅馬帝國的歸信，看見極大的勝利，對忠信的人不再輕看。

第二節在《亞蘭文意譯本》，提說彌賽亞的大筵宴：

「彌賽亞君王帶到我的聖殿，你必教導我敬畏耶和華，走在祂的道上。那裡就有筵宴、飲陳酒，就是創立世界時的葡萄，以及石榴所釀成的新酒，是伊甸園為義者所預備的。」

猶太拉比說：「我必領你，你是律法。」是從高天至下地(神到世上頒布律法)。母親的家是西乃，因為以色列好似初生的嬰孩。我可以領受教訓，是律法與德行。香料的酒是猶太的經典，石榴汁也從經典之作(*Talmud: narrative: haggadot*)。石榴也指大祭司的衣袍(出埃及記二十八章三十四節)。

基督徒解經家指這節經文的寓意，是新婦等候天上的喜樂。也有人說，是教會傳道將基督帶至會堂，會堂應為教會之母，在那裡可以領受教訓。新婦將香料酒奉給基督，會堂有律法的陳酒，福音有新酒，調和起來就味甘很多。石榴汁是殉道為信仰而捨身。大地為母親的家，也可指墳墓。新娘願與主一同下去得勝死亡。母親的家也可作教會——神的殿，好像天上的耶路撒冷。酒是教會純正的道，石榴汁為慈惠行為所結的果而有的汁。在母親的家有聖靈居住，都是祂的恩典。聖徒藉著浸禮歸入主的死。從主所領受的教訓好像調和的酒，默想與讀經。這石榴汁是甜而酸的，表明新婦所委身於主的愛，加上敬虔與盼望。

第三節在《亞蘭文意譯本》，以色列會眾的話：

「我是選民，從萬民中分別出來。在左手有禱告，右邊有飽足，以致門楣足可擋住魔鬼，他不能害我。」

第四節在《亞蘭文意譯本》，與二章七節稍有不同：

「彌賽亞君王要說：以色列家啊，我的民，我囑咐你，你為甚麼敵對地上的萬民，從被擄之地逃脫？你為甚麼敵對歌革與瑪各？再等不久，來敵擋耶路撒冷的必都滅絕，全地的主必紀念義者的愛，以致祂的旨意救贖你。」

這一合唱，曾三次重複，為教會所注意，成為夜間默想的三個階段。此處省略誓言：指著羚羊與小鹿，可能是轉變為天使天軍的力量。愛是從情愛(*eros*)至真愛或神聖的愛(*agape*)。

綜　論

六章十三節至八章四節

愛使一對戀人親近與結合，因為愛是一種力量，將兩個人牽在一起。愛的能力就在美的吸引，會讚賞美的，愛就增進了。雅歌中的戀人彼此讚賞，對男子的只在五章十至十六節，但是對女子的有數處：四章一至七節，六章四至九節以及七章一至九節。女子體態之美，從頭部與胸部，是前兩段，最後一段是從腳至頭部，顯然自下至上，不再是自上下來，這樣反覆描繪，美感更加明顯。這些都是外在的美，但是內在性格的美，並沒有明顯的描述。如果外在的美只是青春的特徵，那麼隨著歲月，逐漸老化，愛的能力是否存在？因為美的能力已逐漸衰殘了。這也許是讀者所質詢的。

如果外貌的秀麗是反映內在的淑莊，這種生命的表現以花果為例，可能是最得體的。香料是出於花果的，所以可以久遠都波及。花卉的艷麗會凋殘，但是碩果是獨特的，外貌的美麗與內在的秀慧幾乎是成反比的。隨著歲月，人格的成長，正好彌補青春的消逝與式微，何況生命的茁壯與成熟，會形之於外，那種老練的風韻是更有吸引力。使愛情彌堅，這才是婚姻之愛正常的發展與增進，所以愛如不是結合而成婚姻的關係，仍不是健全與完善的。

愛是戀慕之情，也是歸屬之感。在雅歌中有三次提説，將這抒情詩串起來，成為一個光耀奪目的項鍊。二章十六節：「良人屬我，我也屬他。」屬我是以我為中心。但在六章三節：「我屬我的良人，我的良人也屬我。」屬良人是以良人為中心。七章十節：「我屬我的良人，他也戀慕我。」仍以良人為主，歸屬感是出於戀慕，而戀慕就是歸屬。

愛是有強烈的需求，他們倆要在一起，約會的實現就是有親近的關係，親密的感受。本書先有男子的邀約（在二章十至十四節），以後都是女子主動來邀約，四章十六節是她的心願，七章十一節：「來吧！你我可以往田間去，你我可以在村莊住宿。」及本書

結語：「求你快來！」(八章十四節)邀約實際是委身，是示愛的機會，這是互相接受與給予。真愛是沒有保留的。

愛的尋找在本書曾兩次提說：三章一至四節及五章二至七節。這尋覓的過程中，有十分艱苦的感受，但女子的注意力只有一位，就是她心愛的人。這是唯一的、獨特的，男子也有同樣的焦點：我的完全人只有這一個(六章九節)。她的呼喚只對這心愛的男子，其他的呼聲：「回來！回來！」(六章十三節)「求你使我也得聽見。」她都不再注意了。

第十首 愛的微聲（八章五至十四節）

這是雅歌的附錄，不成為一整首詩，似乎是一些斷片，並且不是連續性的詩。第五節是單獨的兩行詩，既不與上節(八章四節)連接，也與八章六節(下節)不連貫。這是一個問句的方式，是劇中的合唱，引入這段新的情節，但情節並未發展，在問話後，有男子的應許，然後就中斷了。

第二首小詩是在六至七節，這是女子的要求，與心愛的不再分開，接著慶祝愛的能力(六節下至七節)。

第三首小詩在八至十節，是女子的回憶，及她兄弟對她的期許(八，九節)。她的自白又似乎是單獨的。但提到兄弟，似回復到一章六節，有一個龐大的交叉結構，十分秀麗。

第四首小詩自十一節至十二節，又是以葡萄園為主題，除了回復本書的題材外，無上下文可以解釋。

第五首小詩是本書的結尾，一對戀人的對語，也只以全書的前端作為參考。

對語是在雅歌常有的形式，可謂十分重要的部分，始終讓讀者不致失落。這種形式好似軌跡一般，始終可以摸索著循規而行。有些學者認為本書都是個別的情歌，彙編而成的「選集」，但真正具有「選集」性質的，實在是在此處──本書最後的詩話。

釋　義

(一) 愛的醒覺(八章五節)

「那靠著良人從曠野上來的是誰呢？」(八章五節上)

這是一句問語，可以想像是耶路撒冷的眾女子所發出的，正如三章六節一樣。這問題是帶著十分興奮的情調，是戲劇性的高峰。這兩段的情景是相同的，都是從曠野上來，可以想像女子是很嬌媚的靠著她心愛的，兩人相擁著行走，都有說不出來的興奮與滿足。

問語在六章十節也有，這(女性)是誰！「曠野」在《七十士譯本》作「白色的景色」，這是否與一章五節黝黑容貌的女子相映成趣？希臘文的意譯是指這女子，誰是這位女子，正走上來，卻全身白淨的？這樣就更著重女子的外貌。

「我在蘋果樹下叫醒你，你母親在那裡為你劬勞，生養你的在那裡為你劬勞。」(五節下)

這是男子的應和，但也有可能是女子的聲音，因為二章三節是女子的讚賞，他是在樹林中的蘋果樹，坐在他的蔭下品嚐甘甜的果子。這是愛的相聚，在那裡，要叫醒他，希伯來作「他」，而《敘利亞文譯本》作「她」，這字尾有幾種可能意思：女的叫醒；男的叫醒；或者彼此在喚醒，因為愛是醒覺的。

在那裡，這情景是在那地方，是特殊的，再提到母親。本書提到母親的家(三章四節，八章二節)，但母親卻在蘋果樹下為她劬勞。這似為牧野的家庭，可能在任何野外的地方生產，是常有的事。但有的提議這樣的解釋：蘋果樹是指路標，循此前往，可以到母親的家。也有人說，母親在蘋果樹下做愛而懷孕的。但此處沒有說明。母親的家是愛的所在，卻是本書所著重的。

「劬勞」是指生產的劬勞，參考以賽亞書十三章八節，二十六章十七節；耶利米書十三章二十一節；何西阿書十三章十三節。這裡只是提到女子的嚮往，從母親生產想到愛的結晶。

(二) 愛的能力(八章六，七節)

「求你將我放在你心上如印記，帶在你臂上如戳記，因為愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍，所發的電光是火焰的電光，是耶和華的烈焰。」(六節)

第六、七兩節的小首詩，可說是雅歌的高峰，情人的願望是永遠的結合。這幾句話應為女子的言詞。

印記有兩種，一種是掛在項上(創世記三十八章十八節)，還有一種是戴在手指上(創世記四十一章四十二節；耶利米書二十二章二十四節)。女子不是要求一枚訂婚戒指，而是將她放在男子的心上。這印記就是戳記，二字完全一樣，以金屬和石頭鑿刻而成，是有法律的功效，並是授權的憑證(創世記四十一章四十二節)。神應許的誓言也有憑據，如在耶利米書二十二章二十四節：「誰是我右手上帶印的戒指，我憑我的永生起誓，也必將你從其上摘下來。」神應許提升所羅巴伯在哈該書二章二十三節：「所羅巴伯啊，到那日我必以你為印，因我揀選了你。」所以在臂上有印，是指手上。心上與手上，前者在裡面，後者在外面，都成為應許，照誓言是確定了歸屬感。女子的投身於他，向他委身，完全沒有保留。這愛的誓言是出於內心的意願，她感到愛的能力。

愛以死為喻，因為死的力量是大的，無可抗拒，無法否認。死是痛苦的，愛也都有這樣的性質。死是殘忍的、可怕的，有時愛的力量也會令人戰兢。但是愛好像死那樣無法被消滅，必堅持到底。

嫉恨如陰間之殘忍，「嫉恨」是《英文欽定本》的譯詞，原意為熱情或情愛。聖經中提説耶和華的熱心(*qin'ah*)，祂是忌邪的神(出埃及記二十章五節，三十四章十四節；申命記五章九節)。所以這也表明神的忿怒(如在詩篇一一九篇一三九節；約伯記五章二節；以賽亞書三十七章三十二節；箴言十四章三十節；以西結書五章十三節，十六章三十八、四十二節，二十三章二十五節，三十六章五節，三十八章十九節；申命記二十九章二十節)。耶和華為以色列

人拜偶像而發怒(申命記三十二章十六、二十一節；詩篇七十三篇五十八節)，人因懷疑妻子不貞而有的情緒，都稱為嫉恨(民數記五章十四，二十九至三十節)。

陰間也是殘忍的，卻無可抗拒。陰間是極端的，是不能挽回的厄運，是逆境的極限，此處當然與死亡成為同義字。可見情愛的感受是令人難耐的，如果無可舒展與疏通是極端難堪的情緒，實在是殘忍的。

情愛不是限於情慾，也有極深的感情，熱切的誠心，對所愛的願意擺上一切，毫不保留。殘忍也有堅硬、利害、執拗與不撓，愛情也會有這樣的性質。

以火焰來形容愛，實在十分貼切，這是電光，是閃電而發出的光芒，划破黑暗的夜空，令人興奮。這是耶和華的烈焰。此處「耶和華」不是指神的聖名，沒有宗教的涵義，而是當作一種極級的形容詞，可譯為「最強大的烈焰」。

這是從文字方面或文法的結構上研究，這個形容詞既以神的名為用法，是否可從神學思想方面來著手深究呢？這是經學家所注意的。這裡能否以正面的分析來看這形容詞，愛有神的性格，事實上愛是神的性格之一，而神的性格不但是強烈的，也是柔和的。愛是以柔克剛，以正除邪。耶和華的烈焰可以使混亂的深淵失去力量，因為神的創造，使混亂變為秩序，這是愛的能力，愛有創新力，愛在此完全人格化，這人格離開神的性格不太遠了。

「愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒。若有人拿家中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。」(七節)

上節以愛情喻為烈火，此節以水來解釋。「大水」在舊約中有二十八次之多，以不同的描寫形容，或指深海(尼希米記九章十一節)，指水之深(詩篇六十九篇二節)，水之廣(以賽亞書四十三章十六節)。這裡指水勢之大。有時大水可譯作眾水，尤其象徵混亂的深淵。在新約中有迴響，在啟示錄一章十五節，十七章一節，十九章十六節。

這裡作者的用意，可能是提説愛情如火，如烈焰，是水，無論怎樣強烈，都無法澆熄，愛情是大有能力的。

本節下似乎有點無力，因為財寶不能換取愛情，已經沒有水火那麼有力與強烈。但從自然現象轉至社會情況，也有其重點。古代近東女子出嫁要有嫁粧，所以男方應繳聘金，聘金也是與女子的身分有關。但是錢財怎可與愛情相比呢？真正的愛情是無價的，無法用物質的方法來換取或購買的，這難免太俗氣了，只有受人的藐視。愛情是神聖的，無法用人的方法量度，也超越物質的代價。

(三) 愛的護衛(八章八至十節)

「我們有一小妹，她的兩乳尚未長成，人來提親的日子，我們當為他怎樣辦理？」(八節)

這是女音，是新娘在發言。但口吻似乎是一個男子關心他的小妹。其實這位女子是她現身説法，愛是需要一種成熟的身心，也可以説愛是逐漸的，按步漸進的。所以這一首小詩(八至十節)，是一種補充，對愛的真諦有更明確的了解。

「我們」雙方在愛中已經有足夠的享受，只有二者是自私的嗎(三章五節，八章四節)。但是現在「我們有一小妹」不是「我有」而是「我們有」，女子似乎要引領她心愛的，放眼在第三者，這位小妹不會介乎他倆之間，而是她要男子再用客觀的立場來分析愛，對愛有更進一步的認識。

這小妹其實是女子自己，她以一種假設，為對她心愛的男子作一番教導。她好似在自語，實際是向他施以教育。我們的小妹還太幼小，還沒有長成。她當然不易明白愛有多大的喜樂與興奮。這些在我們相愛時已經體會到了，但對她來説，還沒有準備好，所以難免有不知所措的態度，我們當為她怎樣辦理？怎樣處理確是一個問題。

這小妹還未發育完全，兩乳尚未長成，但是成熟不會距離太遠，她需要對戀愛與婚姻，有健全而且成熟的觀念作為準備。愛究

竟不是肉慾，更應有心靈的契合，是屬靈的感受。沒有準備，怎能完婚呢？不然就失落許多，尤其是互愛的歡悅。

「她若是牆，我們要在其上建造銀塔。她若是門，我們要用香柏木板圍護她。」（九節）

牆原是分開的、隔開的，不容外人進入。這是一種圍繞之物，把一些東西圍在裡面，所以牆給予的是安全與保護。她是牆，她必須保護自己，有執拗的心態，所以有時會拒人於千里之外，人們不容易親近，對求婚者是堅拒的。

門與牆正相反，因為門可以開放，太開放也不免危險，恐怕她保不住貞操，所以為兄姐的應該給予保護。

牆與門都可作成熟解，以上提到的是反義字，但也作同義字，因為門可以開，但也可以關閉。閉著的門就與高牆一般，外人無法侵入。

為保護她，還需要用堅固的香柏木板，圍起來就十分安全了。可見這事不可忽略。

銀塔照下節是與「樓」同義字，那就將兩乳加以建立與保護。銀塔與香柏木板兩樣的品質太高，可見這少女的尊貴必須維持。

「我是牆，我兩乳像其上的樓，那時我在他眼中像得平安的人。」（十節）

女子以小妹自居，她現在可以理直氣壯地回答。我誠然是牆，但不是我的兄弟前來保護，而是我自己建造，自行護衛的。我的身體也已達到成熟的地步，因為兩乳已經成長，好像樓房一般高聳，圓熟而且秀美，可以結婚了。但我護衛得很好，謹慎地保守我的貞操。我是關鎖的園，不能容外人進入。我只保留為我所心愛的，只將童貞獻給他。他可以十足放心，像得平安的人。

「樓」也應譯為「高塔」，與上節銀塔並非同一個字，但是同義的。卻有不同的比較。銀塔是軍事的設備，似作防禦之用，但此處

「樓」或「高塔」是為居住或觀景，所以所描繪的著重裝飾，這是女子的生理，也成為十分吸引人的體態。

在我心愛的人眼睛所觀望的與心中所思念的，他對我的關愛給予我一種平安的感覺。有人認為在他眼中，表明他倆在一起，才彼此讚賞。至於「平安」這字義並不十分明顯。也許可照原意來解釋，那是完整或完全，也是完美。他一定感到女子的完美，就有滿足感。

平安原是因防禦而得和平，現在應將軍事的涵義轉化為愛情的勝利，也確是十分生動的描述。

(四) 愛的欣喜(八章十一，十二節)

「所羅門在巴力哈們有一葡萄園，他將這葡萄園交給看守的人，為其中的果子，必交一千舍客勒銀子。」(十一節)

這是一個比較，以自己的葡萄園(十二節)與所羅門的來較量，因所羅門在巴力哈們有葡萄園。「巴力哈們」是地名，可能與歷代志上五章二十三節巴力黑們有關。這可能與外邦地名有關，因為巴力宗教敬奉太陽神。照字義「巴力」為主，「哈們」為多或繁盛。所以可譯作「多民之主」或「豐盛之主」即有財富的意思。但這地名的確實地址並不清楚，這是作者的用意，主要在於誇耀所羅門的財富。

看守的人在此並不那麼重要。但葡萄園，看守者與兄弟在一章六節已經強調，在此處為著重葡萄園的價值，值一千舍客勒銀子，不能不說是昂貴的。下一節才再提看守的人。看守的人是佃戶。

「我自己的葡萄園在我面前，所羅門哪，一千舍客勒歸你，二百舍客勒歸看守果子的人。」(十二節)

我不會稀罕所羅門的葡萄園，因為我自己有，更加珍貴，所以金錢的價值我不稀罕，你認為有價值的，還是自己收取吧，至於看守的人，你還得給他代價，到底辛勞的是他。

照以賽亞書七章二十三節，種一千棵葡萄樹，值銀一千舍客勒，看守的人可得百分之二十，佃戶留下二百舍客勒，其餘八百舍客勒應歸園主。

在此處葡萄園是指女子，所羅門有君王之貴，妃嬪無數，對他來說毫無價值，他自己也不必照顧，有宮中人替他看守，所以不足為奇，但雅歌中的男主角是牧人，他不會有那麼闊綽，但他有的卻是唯一的，他所親愛的女子。他不需要別人，只由他自己看守照顧。那是無價的，不是像所羅門用錢財來誇耀，究竟金錢不足以購買愛情。我的完全人只有這一個(六章九節)。

(五) 愛的聲音(八章十三，十四節)

「你這位在園中的，同伴都要聽你的聲音，求你使我也得聽見。」(十三節)

這該是合唱的聲音。向這對戀人說話，他倆正居住在愛情的花園，正喁喁的享受綿綿的情話，這是愛的微聲。同伴們都想聽，卻聽不清楚，現在正結束雅歌的詩句，似乎在逗弄讀者或聽眾(觀眾)，讓他們急欲明白他們愛情的奧祕，分享他們在熱戀中那份欣喜。

這時他們(同伴們)非但聽不見，也快要看不見他們，他倆正在逃離現場，想躲藏起來。

「我的良人哪，求你快來，如羚羊或小鹿在香草山上。」(十四節)

這是女子的聲音。她急切地邀心愛的與她一同快快走開，她邀請的聲音也想要他們那些同伴聽到，免得他們老是纏著他倆不放。

求你快來！我們快轉身走吧，不必再逗留，也不必再遲延。這會使我們聯想一章十七節，她是在暗示心愛的男子一同進入洞房，飽享愛情。這洞房不是建造在市井或鄉鎮，而在大自然的環境，以青草為牀，以香柏樹為房屋的棟樑，以松樹為椽子。以前她只等他來，現在不必互等，而是一起行動，一同到香草山上。

這是多麼輕快的腳步，好像羚羊或小鹿，走慣山嶺深谷，田間草原，到我們的目的地——香草山上。

香草山是照字義譯，香料一直在雅歌中提説，為刺激愛情的氣味。香草山就是比特山，在二章十七節幾乎是同樣的話：你要轉回，好像羚羊或小鹿在比特山上。山是隱喻，可指女子，「比特」原意為「分別」，分別出來，獨特地歸屬於她心愛的人，完全委身。

這是哈巴谷先知的經歷，神是喜樂與力量，使我的腳快如母鹿的蹄，使我穩行在高處（三章十八，十九節）。

解　意

八章五節

《亞蘭文意譯本》解釋曠野為陰間與復活：

「先知所羅門説：當死人得以復生，橄欖山將裂開，以色列的死者從下面上來，甚至在被擄中死的人也經過地底的深坑，從橄欖山下上來。但戀者死了之後，埋葬在以色列地的，必被扔下，好像石頭與木杖。於是全地的居民會説：從地下上來的人有甚麼德行？成千累萬的都在西乃山下接受律法。那時錫安這以色列之母必生兒養女，耶路撒冷接受被擄之眾子。」

猶太拉比的解釋，曠野上來的是指出埃及，也可指死亡，可參考十四章三十五節。那靠著良人是指以色列將律法的某些部分為將來之用。蘋果樹指西乃山，律法頒布的時候是蘋果樹結果的季節。山都搖動，而且升高，以色列站在下面（申命記四章十一節）。母親劬勞，是指他們拜金牛犢的罪（出埃及記二十四章七節，三十二章四節）。

基督徒解經家認為問話是會堂發出的，他們眼見教會在外邦人中興起。從曠野上來的，也可指聖徒從被擄之地上來，面向屬天的喜樂。他們有屬靈的默想，如天路歷程中的三階段，從虛榮，至謙

卑，再到達無罪，《七十士譯本》提「變向」，是這位黑美女（一章五節）最後與白男子（五章十節）配合。女子因受浸的水變白了，不是她自力促成的，而是與她新郎分享這份白。新郎有復活的大能。《拉丁文譯本》作「豐盛的歡悦」是主耶穌升入高天登位，升天在三章六節及六章十節，釘十字架後在清早從墳墓起來復活。

在蘋果樹下醒來，是從睡眠中醒起，好似睡美人因公子的親吻而醒來。醒來可指性慾的亢奮。蘋果樹在二章三節可謂受浸重生。蘋果樹是十字架，也是伊甸園內的知識樹。有人傳説十字架是取該樹的枝幹做成的。在那樹的位置，是亞當埋葬之處。

《拉丁文譯本》作：「在那裡你的母親被辱，懷你是出於強暴。會堂被辱，在樹下釘死耶穌，將祂血所象徵的咒詛，使她與她後裔受辱。所以根據《七十士譯本》，母親是教會，生產敬虔的心靈。」

八章六，七節

《亞蘭文意譯本》將八章六節論以色列：

「當那日以色列向他們的主祈禱：我們懇求你，將我們當作印記在祢心中。也在祢手臂，我們就不致被擄了。我們敬愛祢，有死那麼堅強，有陰間那麼有力，就是萬民對我們的嫉恨。他們對我們的敵意，好像陰間的炭火，就是耶和華在第二日創造的世界，焚燬所有敬奉異教的人們。」

猶太拉比將印記作為接受西乃山所頒布的律法。那時神命死亡的使者施展勢力。別的解釋，人可脱離死亡的使者而得自由，不受外族統治，也從災難中出來。有的認為印記在心是背誦禱文（申命記六章六節），也要綁在手臂要力行。愛如死之堅強，嫉恨如陰間的殘忍，是指神愛以色列（瑪拉基書一章二節），憎惡他們拜偶像的罪（申命記三十二章十六節）。也可指以撒愛以掃（創世記二十五章二十八節），以掃恨雅各（二十七章四十一節）。雅各愛約瑟（三十七章三節），兄弟們嫉恨（三十七章十一節）。約拿單愛大衛，但掃羅嫉恨（撒母耳記上十八章一，九節）。愛與嫉恨在夫婦關係上常有

(傳道書九章九節；民數記五章十四節)，愛如死之堅強，應用在殉道者身上(詩篇四十四章二十二節)，嫉恨也是忌邪的，一如神對錫安的熱心(撒迦利亞書一章十四節)。

八章八至十節

《亞蘭文意譯本》將第八節作為天使的談話：

「那時，天上的使者就彼此說，我們在地上有一種民，他們的德行已經顯明，但他們的君王首領並沒有一個前去攻擊歌革的。當萬民要與他們作戰，我們應該怎樣保護他們？他們好像我們的小妹。」

猶太拉比將小妹作為以色列，列國的魔君在至聖者面前，控告她干犯拜偶像的罪，以及強暴流人血的惡。至聖者說：她是小妹，她還未長大，不必受責。以色列因罪孽不潔，每年有贖罪日將她救贖(利未記十六章三十節)。

另一種說法是以此指亞伯拉罕，引用以西結書三十三章二十四節：亞伯拉罕獨自一人能得這地為業，他將萬族編織成一起(*Midrash Genesis Rabmah* 39:3)。小妹(ʾ*ḥŏt*)與編織(ʾ*ḥy*)字源相似。兩乳尚未長成，指亞伯拉罕的信心還沒成長，卻有敬神與德行的良善。「小妹」還有其他解釋，或指所多瑪(參考以西結書十六章四十六節)，或指被擄歸回少數人。編織有圍護的意思。

教會教父有不同的見解：希臘教會認為是指新婦，而拉丁教會主張這是指新郎。有指為耶路撒冷的眾女子，也有認為是舊約的聖徒。兩乳尚未長成是指教會不成熟不完全。個別信徒還不能有奶來餵屬靈的嬰孩。有的看外邦人的教會尚在初創的階段，或指猶太會堂最後才歸主，現在只是受浸成為初生的嬰孩。是教會的小妹。她是亞伯拉罕的後裔，成為基督的小妹，逐漸才會長成，有十足的榮美。小妹是指初信者，還需吃奶，使信心長進，對新舊約聖經還不熟，未經教導，對福音的兩大誡命：愛神與愛鄰舍，還不明白。

小妹究竟是指教會還是指會堂，這兩者又如何協調，引起不少爭議。這是否指五旬節的經驗，猶太會堂不少人歸信基督，而建立教會？

第九節在《亞蘭文意譯本》指以色列尋求神聖名合一的熱心：

「米迦勒為以色列的首領(或護維以色列的天使長)說，她若未長成，要在萬民中成為牆，為全地之主的聖名，付上代價以求合一。我們得與文士們合力圍衛，好像用銀包裝起來，萬國就沒有力量來統治她，因為蛇不能咬破銀牆。我們在神面前，務要懇求憐憫，神就記念她學習律法的德行。這律法寫在心版上，可抵禦列國像香柏木板一般。」

猶太拉比將這兩節(八，九節)指亞伯拉罕和他敬虔的行為。也有以上節指所多瑪，本節指以色列。小妹是指從被擄歸回的以色列人。兩乳尚未長成，是指第二次聖殿缺少的五件物件：天上降下的火，膏抹的聖油、約櫃、聖靈、烏陵與土明。牆是指聖殿，第二次不會再被毀壞。門指三次節日的朝聖，聖殿被毀之後，每年的朝聖仍舊繼續。

基督徒解經家將這節作為同義的對句。基督的新婦是教會或信徒個人。教會是牆，有十二使徒的門，使列國都可以進入(Ambrose Sermon 22，註解詩篇一一九篇)。基督是救恩的門(約翰福音十章九節)，教會也是門。香柏木板為防止異端的蛀蟲。門是顯而易見的，軟弱的信徒需要有保障，就是列祖留下的榜樣，好像堅硬的木料，象徵著知識與愛心。門是可以開關的，教會信徒應該知道發言與靜默有一定的時間。牆十分厚實堅固，門表徵溫順與信服，容屋主與朋友進入。

牆與門也可以是相對的，十七世紀的解經家與現代保守解經家(只按字句解經)就作此主張。這兩者是相對或相反的，牆指賞賜，門指刑罰，前者保守，後者開放，其實這也不可一概而論。何況這兩者指身心，在恆常的信心而蒙受的恩惠，是有經久的聖潔，這樣的聖徒好像聖殿的門，只有萬王之王可以進入。

第十節在《亞蘭文意譯本》專指以色列：

以色列會眾回答說：我得著律法的話，大有能力，像一堵牆，我的兒女強壯像樓像高塔。那時以色列必在主面前蒙恩寵，地上的居民尋找她的福分。

猶太拉比(*Talmud: Pesahim* 67a)解釋牆指律法，乳是指律法師。牆是以色列的教會，乳是猶太會堂與學房。

基督徒解經家認為小妹指外邦人教會或歸主之會堂。或指被揀選之信徒。我是牆，因為我被建造在隱固的磐石上，神的愛將我如水泥一般的黏住，在活石上安置，活石就是神的聖徒。我的乳好像高塔，以屬靈的教訓來餵養別人。教會的牆就是基督的人性，高塔般的乳是使徒的教訓成為屬靈爭戰的兵器，這是指教會的得勝，是神的居所，修建天上耶路撒冷的高塔，是基督建成的。乳是教會的信仰，給予訓誨的奶水。平安是指基督，因為基督是和平的君。

八章十一，十二節

《亞蘭文意譯本》解釋八章十一節為所羅門在位以後南北分國：

「以色列民在全地之主那裡有平安。她好像葡萄園，神安置在耶路撒冷，拯救她在大衛王朝之下得著保護，他們列王好似是看守園子的。但所羅門王離世之後，他的兒子羅波安即位。由耶羅波安來作分裂的事，從他手中奪去十個支派，這是照那從示羅來的亞希雅所說的預言。」

猶太拉比認為葡萄園指以色列，根據以賽亞書五章七節。這也可指公會，因公會座位的排列好似葡萄樹。巴力哈們是人們來敬奉巴力異教神明。葡萄園交給看守的人，是尼布甲尼撒的擄掠。一千舍客勒銀子是指一千匠人，在列王紀下二十四章十六節所提的，那些人全被擄去了。

基督徒解經家認為葡萄園是教會，由和平之君來栽種，在巴力哈們，就是許多列國之環境。看守的人是使徒與教師，防止人們意

見分歧，分門別類，形成分裂的現象，意見不同，十分浪費。一千舍客勒銀子是神完備的律法與誡命，而救贖的代價由基督來償付。這是對辛勤的工人所給的賞賜，是智慧與仁愛的完全禮物。人將財物分給窮人，將他所有的完全捨棄，必得天上葡萄園的果子，可值一千舍客勒銀子，可參考馬太福音十三章四十四節。葡萄園中有人，是教會聯合列國。有些教父的解釋，認為以賽亞書五章七節只指猶太會堂。萬軍之耶和華的葡萄園只是以色列家與猶大的居民，這是他們歡喜栽種的。可惜我們忽略了祂的葡萄園，石牆就拆掉（箴言二十四章三十一節）。一千棵葡萄樹一千舍客勒銀子，以後都變成荊棘蒺藜（以賽亞書七章二十三節），我們負債者卻無力付租，園主在盛怒之下就將園子轉至別的看守人（馬太福音二十一章三十三、四十一節）。

第十二節在《亞蘭文意譯本》繼續上節的論述：

「所羅門王聽見亞希雅的預言，就是從示羅來的先知，要殺他，他就逃亡至埃及。那時有人告訴所羅門，他將永遠治理十個支派。但他離世之後尼八的兒子耶羅波安就奪取來統治，只有兩個支派，猶大與便雅憫仍在所羅門的兒子羅波安的統治下。」

猶太拉比看這節經文，指聖殿被毀，百姓被擄至巴比倫。這是因他們拜偶像而受的刑罰。數字有一千與二百是根據歷代志上十二章三十二、三十四節：亞薩迦支派有二百族長，拿弗他利支派有一千軍長。他們因學習律法而得賞。

教會的解釋，葡萄園我沒有看守的（一章六節），現在付了一千舍客勒銀子得以贖回。為其中的果子，就是為拯救我的恩典，在巴力哈們的葡萄園是屬所羅門的，那是預表猶太會堂，現在我的葡萄園是指教會。這是新約時代，教會可以來管理園子，在舊約時代受法規所限，園主就不給這樣的特權。這是我的葡萄園，因為基督是園主，我是屬祂的。我們信徒相通，各人都與整個身體有那麼密切的關係。每一樣恩典、福分、應許，以及代求或感恩，由教會個人直

至全體。好似大公司裡，每個股東都擁有公司的產業，這產業不僅是今世的，也是來世的。

拉丁教父將這些話作為新郎對新娘的回應。葡萄園是他出讓給看守的人，《拉丁文譯本》將「一千」作「平安」。這些價銀是為建立平安的人，他們有一千位，他們是一千，是屬於和平之君。這一千果子也是祢的，和平之君啊！

八章十三，十四節

《亞蘭文意譯本》將八章十三節作為所羅門為國的祈禱：

「所羅門在預言之後，就說：全地之主在末後對以色列會眾說：以色列會眾啊，你在列國中好似一座小花園。有公會的人坐著研讀舊約，其餘的百姓聽候首領教導律法的話。求祢使我聽見祢的聲音，祢的審斷是我所贊同的。」

猶太拉比以神為君王，向祂的僕人發怒，將他們扔入監內。祂要其他的官長僕人都來聽讚美的歌聲。祂對他們說：我的兒女啊，你們要揚起聲音，使同伴可以聽見。以色列人在六天要作工，第七天安息日，他們都到會堂誦詠禱文，在約櫃前讀律法，以及先知的話。至聖者說，我的兒女啊，你們揚起聲來，使天使可以聽見。我們不可彼此相恨，這樣天使就不會在我面前控告說，以色列不遵行律法，只有嫉妒與憎恨互相為敵。所以你們要在和平中遵行。

照《七十士譯本》的話，教會的解釋，是在新婦向新郎說：我的新郎，在祢屬靈卻可見的創造中，祢已栽種葡萄園，實現祢的旨意。人們都不住地瞻仰祢，我們還有肉身，不能像天使那麼不受物質的限制。我卻有限制，好似被鐵鍊綁住，不無焦慮，只有切望祢第二次再來，使我聽見祢的話：「我父所賜福的啊，來吧，承受祢所預備的國度。又對新婦說，教會啊，你住在園內的，可栽培聖潔的樹木。我要聽你的聲音，盡你所能傳講福音，宣布我律法的規條。這是神的應許，賜下天上的賞賜。同伴們要聽你聲音，就是天上使者的靈，也樂意聽你的聲音。我已流出寶血，為要保護你，免

受惡靈的侵擾。還有義者的靈魂，從你的會眾中出來進入天上，他們也必聽你的聲音，因為他們樂傳福音，願弟兄們得著救恩。」

有人看花園為聖經，或教會或修道院。聖經有四個花園：一座是花木植物；一座是蘋果園(道德方面)；一座為核桃園，有香甜的果子(屬靈方面)；還有一座為香料園，預嚐天上的福樂(奧秘方面)。這是信仰的生活，有這四座花園。植物指今世的工作；蘋果指樂意的順服；核桃外硬內甜，指嚴謹的生活；香料指靈修默想的喜樂。

第十四節在《亞蘭文意譯本》指最後的救贖：

「那時以色列會眾的長老說：我親愛的快逃，全地的主要你離開污濊的地，住在高天之上。在苦難的時候我們祈求神，好像羚羊睡覺，一隻眼閉著，一隻眼開著，又像小鹿奔跑時一直往後看。求祢在高天察看我們，直到拯救我們，帶我們到耶路撒冷的高山，有祭司獻上香料為祭。」

猶太拉比將「羚羊」作為「軍隊」，「香料」作「天上」，又將以色列得救，喻為收割、釀酒、香料與產果。羚羊行得太快，就會使產物受損，及至時候滿足，就有佳果，參考彌迦書五章三節及以賽亞書六十章二十二節。所以以色列得救有一定的時候，如果他們有德行，神必加速成就。所以雅歌以這樣的祈求作結。

基督徒解經，將新婦催新郎快跑，是根據基督的話：「我若不去，保惠師就不到你們這裡來。」所以主說祂去與我們有益(約翰福音十六章七節)。初期教會希望她親愛的快去，脫去祂的人性，只有神性，她像彼得那樣說：「主啊，離開我，我是個罪人」(路加福音五章八節)。這也是百夫長的話：「主啊，你到我舍下我不敢當。」(馬太福音八章八節)快跑離開罪人的心，不信的會堂到忠信的教會，從地上的國度到高天之上，使我們離開這個滅亡的世界。

香草山是天上的耶路撒冷，人間敬畏者的香達到神的寶座。我心愛的啊，趕快來吧！聖靈和新婦都說來。我們敬拜主的不可忽略主的呼聲，證明這事的說是了，我必快來，阿們(真的)！這是我的祈禱，

求祢快來，如在天上的軍隊(「香草山」為「天上」；「羚羊」或「小鹿」為「軍隊」，即天軍)。主耶穌啊，我願祢來(啟示錄二十二章二十節)！

綜　論

八章六，七節

在戀人雙方讚賞體態之美，一切活潑的描述令人想像做愛的色情。但是雅歌無意將讀者誤導至人感情的危險與複雜的狀況中。這對新人在婚禮的宣告以及婚誓，必不忽略其中不甚完美的低調。因為在本書中曾對將來還有愛的前景。

有人以為雅歌在聖經中，為使人得著神的許可，任意表達人情愛的需求，以致人們可以不尊重婚姻的制度，而且將戀愛與迷戀混為一談，愛與慾二者是相連的，可以發揮與發洩。這無疑將本書的目的完全世俗化。雅歌既不倡導浪漫的愛，也不著重性愛的美。這裡所提說的愛，是一種掙扎，設法擺脫一些不正常的，怪異的現象，其實這是一般人以為那是愛的真諦。其實那是對愛一種誤解，一種錯覺，一種扭曲，甚至一種侮辱。

在男子讚賞的話中，七章一至九節也許是最後的。女子的回應在七章十至十三節也可能是最大膽的表態，完全委身，毫不保留。他們經驗的愛，是有很多外表的力量在圍攻。這些俗世的力量無疑成為極大的威脅，無非要他們就範，但是這並不發生功效。女子以極勇敢而且極有智慧的態度，嚴正地斥責，並且聲明愛情的能力，何等堅強、持久、高貴。這就是八章六，七節十分正義的聲音。

八章五至十四節

歌中之歌是情歌，闡明愛的真諦。作者不是一個理想主義者，因為他提出愛的代價。這代價有時是相當昂貴。雖然愛有能力(八章六、七節)，但這裡的用意並非表明愛可克服一切。愛如有克服的能力，不是沒有重大的代價。文化的理念，家庭的信念，外界的觀念，再加上情人本身的猶豫與限制，這些力量必須克服。詩人確

實是以同情的態度尊重情人倆的意願，為他們愛的權利而請願，為了他們的愛，甚至無視於規範與成見。同時作詩的人也重視社會的傳統、習俗、態度這些合成的重量，它們集合起來會有能力來扭曲愛情，雖然這些實在需要更新。無論愛情有多麼崇高，文化的力量與影響，還是不可忽視，是應該注意的。

雅歌是為理想的省察，也為現實的適應。那不是像先知講道那麼直接，神說了我就相信遵行，就已經確定，主日講壇就是那麼固定的麼？雅歌需要會眾深切的內省，並且誠實的思考。情緒的世界是複雜的，需要細心的研究，尤其當情緒與既定的價值，以及與重視的傳統有衝突的時候，可見這不是那麼簡單，愛並非墮入情網，卻有更高超的提升，對愛的冒險加以衡量，間接地質詢，愛是否值得？雅歌使我們瞥見人間愛情之爭戰和掙扎，以及推翻那些有礙於人關係的內在系統，因為外在系統已經由神愛的能力推翻了。

情愛與靈修

(壹) 論情愛與靈修
(貳) 樂園失而復得
(叁) 親密感受愛情
(肆) 情愛的神祕性
(伍) 神祕在於寓意
(陸) 修道切慕主愛
(柒) 靈修昇華情愛

(壹) 論情愛與靈修

男女間的情愛是人間的，也是性的表現與行為。這似乎是屬世的，因它關乎人的情緒與身體的感受。靈修則不同，是屬天的，因它關乎天人合一，人與神之間的關係，是人對神心靈的感受與回應，所以是屬靈的。情愛與靈修是否可以關連？這常是神學上爭議的問題。首先應從這兩者的真義與性質作初步的認識，然後才可進而研究相互的關係。

(一) 情愛的意義

情愛是男女之間的愛，是情緒的與情感的，即通常稱之為「愛情」。愛既發生在不同的性別，以經常與正常的涵義來說，不同的性別必在性方面有獨特的意識、表露與行為。那是情愛或性愛。這是神創造的設計，神照著祂的形象造男造女(創世記一章二十七節)，這是性別。祂在兩性之間建立關係(二章十八至二十五節)。神設計婚姻，與妻子連合，二人成為一體，妻子是丈夫骨中之骨，肉中之肉，如此，性的關係就確定了。可見聖經中「創造神學」(the theology of creation)肯定性的真義，而男女的情愛是以正面的態度來處理性別的差異。禁慾的修道是不正確的，可參考箴言五章十八、十九節及雅歌。新約更為肯定。保羅書信中屢有論述與勸勉，身心聖潔是不可忽略的，這樣才尊重婚姻，重視性關係。他的論調雖似有男性中心的偏見，但他重視情愛，有點矯枉過正，何況他還

要顧及當時文化的背景中的傳統思想(參考哥林多前書四章一至五節，六章十二至十五節，七章三節起)。

新約著重性道德，重視身心的聖潔，尊重婚姻的關係。這原為主耶穌所強調的(參馬太福音五章二十七、二十八節；路加福音二十章二十七至三十六節)。主從舊約中潔淨之禮論身心的清潔，可參考馬可福音七章一至二十三節。書信中再著重正當的性關係，嚴禁娼妓、淫亂、婚前性行為以及同性戀(哥林多前書六章十三至十八節；以弗所書五章三節；帖撒羅尼迦前書四章三節以及羅馬書一章二十六、二十七節)。

在教會歷史中，教會似乎不及聖經對性那麼正面與肯定。這可能受希臘哲學二元論見解的影響，把精神與物質分開，心與靈應克制肉身的情慾，以致禁慾苦修的理想就逐漸發展。教父與中世紀經學家(除少數之外)，大多嚴責情愛，甚至對婚姻也不持積極的態度，傳道的聖品人更以獨身為理想。他們對女性也並不肯定，指責夏娃是人墮落犯罪的主因。

宗教改革者將這觀念予以糾正，以求平衡。他們反對傳道須守獨身，婚姻應是神恩典的賜予，為神的真理所支持。婚姻家庭生活都是正常的，為聖經所著重。

中世紀教會的禁慾苦修之理想，是否與猶太拉比的傳統有關？猶太拉比根據舊約律法書的規定(尤其在利未記十九、二十章)，認為聖潔就是節制，在性關係上更應自制。男女授受不親，異性私自約會也是不當的，正如申命記二十二章五節：男女不可穿戴異性的衣飾。

現代經學家大致同意情愛，但在信仰的立場上仍有差別。保守派都認為性只可發生在婚姻的關係之內，任何婚外情都完全予以否定。有些自由派的人士，尤其是站在處境的立場(situationists)不嚴守聖經的原則，認為有愛就可有性行為，對離婚與再婚的事不覺得是問題，只要雙方同意，並非不可解除婚約。這不僅帶來教會內的爭議，也在教會外與不同的世俗見解有所爭論。

愛是否有兩種呢？一種是情愛，或謂性愛，是人的本能(稱之為*eros*)；另一種是真愛，即心靈的愛(*agape*)。後者是給予的，而前者是獲得的，求一己的滿足，不若後者那麼崇高(A. Nygren, *Agape and Eros*, 又C.S. Lewis, *Four Loves*)。聖經教訓並無著重真愛可以取代情愛，卻清楚地強調真愛是可使情愛合宜與高潔。愛只有在婚姻中才可得以考驗，真愛是以基督與教會的關係作為典範(以弗所書五章二十二至三十三節)。情愛只在肉身，但可昇華為真愛，足以保持崇高的情操。

情愛可以昇華至真愛，但真愛仍有情愛的成分，因為真愛並不排斥情愛，卻可促使之成熟。一個成熟的人格才會有真愛，在人格的成長過程中，情愛也隨之成長而漸趨健全。人格是包含情緒的，可見這是有關屬靈的生命。情愛的健全成熟，必須施以教育，這是性教育，目的為養成性道德。

情愛的意義與目的，是在發展個人的人格，這是人與人之關係，也是他與社會的關係，所以兩性間婚姻的關係是必需的，這是聖經的啟示，為靈修中必需學習的。情愛是個人的愛，同時也是個人的責任。情愛必需昇華，臻真愛的境界，人的尊貴感才可加深。可見性教育不是灌輸有關情愛的知識，更著重整個人性的教育。這不止是「生命的事實」，而是關乎生命的價值，那就牽涉屬靈的層面了。

這是有關道德的意義與目的，而性道德是著重情愛的正當關係與行為。從關係方面來說，情愛有對象，不再以自我，而以對方為中心，所以對他(或她)要有尊重與關切。婚姻的關係中雖然包括性的結合與行為，但目的不是為生育(生育只是動物的本能)，也不是求快樂(這只是肉慾的要求)，而是為著那發自心靈的愛的表達。這愛是從神而來，是屬靈的生命見證。可見真正的情愛應是對靈修有著正確而合宜的認識與表現。

(二) 靈修的真諦

歷代教會都將情愛逐出在屬靈的生活之外，認為這兩者是無法連繫的。其實情愛有屬靈的成分，有其超越的性質，並不與靈性互為排斥的。而在另一方面靈性既有其內貫性，便應包括肉身的情愛。如果忽略內貫，那麼靈命的成長便局限成為「修道的靈修」，認為靈修必須禁慾苦修。

靈修是將祈禱與生活結合在一起，可用尼泊在《基督與文化》一書中所提出的五項分類來省思(參Richard Niebuhr, *Christ and Culture*)。第一類型的想法是**基督反文化**(Christ against culture)，世界與肉身都是敵對的，有違於神的計劃。從這種立場看，神的愛與人間的愛有極大的距離，即使恩典也不能將兩者的鴻溝填滿，何況神的恩典也並非橋樑。嚴格的靈修這種與世界對立二分的嚴格靈修傳統代表人物有早期教父特土良(Tertullian's Montanist)，他提倡修道者前往荒漠隱居，不問世事，與世俗完全隔絕，例如成聖派的作風一般。

第二類型是**基督即文化**(Christ is culture)，主張對世事、文化只有單純的肯定，將靈性溶化在文化之中，認同而不分別。這幾乎不需要信心，也不必轉化。早期君士坦丁的王國以政治策略將基督教溶合起來。好的國民就是好的信徒。近年中東那種所謂基要派的神權政治可為一例。人不必獨身，情愛就成為愛神的表現，將愛神與愛人完全混為一談。

第三種類型是**基督超文化**(Christ over culture)。這是以正面的態度去看人性，但這種看法是需要淨化的。不錯，恩典可使人性完全，這是教父亞歷山太的革利免與中世紀神學家亞奎那(Thomas Aquinas)所提倡的，他們看見基督改變形象而得著啟發。人依賴的是比自己更大的能力，這能力是在個人之外的，或指自然的能力。靈性是超越在肉身之上，情愛也同樣可以昇華。

第四類型是將**基督與文化矛盾**(Christ in conflict with culture)，這可說是二元論，但沒有第一類型那麼兩極化，教父奧古斯丁與宗

教改革家路德的靈修觀乃屬這類型。如他們將律法與恩典，公義與憐憫，以及兩個國度(神國與地上的國)作為尖銳的對比，互為衝突，在不息地爭戰。這是主張人需要重生，是對現代人有挑戰，喻人需歷經危險，在人生路上需有英雄的氣概。這是否由於靈與肉的相爭？

第五類型是**基督轉化文化**(Christ transforms culture)。這是著重創造論，道成肉身就使人可以得蒙救贖。人需要重生得救，不是以超自然代替自然，也不是否定物質，而是將其屬靈化。約翰・衛斯理(John Wesley)的思想為這類型的典型。天主教的聖禮制度，就是實際補充其靈性之不足，這是對應恩典的現實，對神在歷史中成就的救恩加以慶祝。重點在於其賡續性，肯定神的作為。恩典不是來自人或歷史的根源，而是從神的靈而來。神是父，是創造主，祂雖審判世人卻有無限的憐憫。這是以特殊的方法將情愛與靈修加以補充與整合。

綜如上論，「基督反文化」是將情愛與靈修互不相容；「基督即(在)文化」將兩者完全認同(聖潔是正面的獨身，情愛是反面的罪惡)；「基督超文化」是將靈修凌駕乎身心之上，只有淨化的性愛才可並存；「基督與文化矛盾」是靈與肉的爭戰，節制是必要的。

第五類型，「基督轉化文化」重點在健全的靈修與健全的情愛。換言之，這是一種「靈修聖禮化」(sacramental spirituality)，一種非常高超的卓見，看一切的愛是神愛的賡續，而情愛能轉化生命的一切。這是面對一切的層面，凡事都互相關連的，那是說看一切的事物不再以片面或分隔的方法來看，不再把心靈與身體分開，屬靈與世俗的分開。若過分著重獲取知識的途徑與表達的分野，男性與女性的分別，結果只會令致這世界變得多麼孤寂和強暴，充滿永無安寧的日子，內心必衝突不已。靈修不是只處理現實的上端，而是現實的全部，沒有人為的分隔。這是將信心與健全相等，健全的見解是實事求是，在承認事物的實際情況之下去看事物，並確認神也實際在那裡。

因此，情愛的全部現實必須包括靈修，靈修完整的觀念也必須包括情愛。這純然是經驗的事實。但人們常常不加注意，一直到有病態之後才會發現。人在靈性方面不健全，生活也決不會美滿。人要活得好，活得充實，必須將宇宙的、神聖的、神祕的、超越的都整合起來。情愛與靈修是不可分開的，這並非因為它們屬於不同的領域。無論是只發展情愛而否認靈修，或者著重靈修而漠視情愛，兩者都不平衡，都有偏差。真正的靈修生活並不是對歡悅的事有懼怕心理，避免道德的冒險。對情愛的樂趣的新觀點，是將身體作為聖禮，作為敬拜的途徑，但這樣很容易引起誤會，好像異教的迷信，因此需要以下的解釋。

靈修是與神相交，關切到人的生命。這就是用不同的途徑來追求，如音樂、藝術、運動，工作以及情愛。靈修是整個人的回應，包括身心的感受和體驗聖潔之神的同在，這是現實的，在此時此地，而回應也不必以神學用詞來表達，也不需將理論當作信念來省思。屬靈的生活是動的，漸進的，有不同的階段，好似階梯一般，逐漸上進。

第一階段，學習在事物的世界生活，將途徑或方法與結果目標相繫，如營養、技術及人才人力。這是不容輕忽的，不然生活就沒有整合。這是不可忽略的第一步，也是正常是靈修生活的第一要則。讓事物的世界得以處理，才有真實的快樂。例如婦女運動的代表作（*The Feminine Mystique*, by Betty Friedan, 1961）分析美國中等階層的婦女如何被忽略。這就成為婦女運動的開端，實際上這是在屬靈方面的一種缺陷。

第二階段，屬靈生命的成長在於樂意向別人傳揚。在這階段，價值轉移至人類的福祉、關係與活力，以致屬靈的豐富不得以物質的財富來衡量。這是著重你與我個人親身的經驗，有時是來自情愛的經驗。這常是親熱的經驗，將真正有意義的彼此分享。對有些人，當他們自己成為父母，有了兒女之後便在自己兒女身上看見絕

對的價值。這是一種屬靈長進的實證。但他們需要操練如何在表達方面真正將自己顯露出來，不只自愛，更有愛鄰舍的心。

第三階段，是生命潔淨的過程。舊的思想與行動必須全部放棄。這是社會性的罪，如男性主義、種族偏見、自視太低、工作成癖、怠惰成性、三心兩意。其實個人在社會中應要有個人的責任心。有時一個領導者給予教導與指示，使人有分辨的心。這也是追求聖潔，看屬靈生命的成長，是有所捨棄，保持一種均衡。

第四階段，人蒙光照看見異象，有的是在哀樂中年，生活感到空乏，以追尋錢財為目標，但時常發現，生命缺少成就感。在異象中看見懼怕的深處，奧秘的事和死的期待。那時人需要神，願與神交往。人生在無定中不知應如何適從。不再自滿，才看見光明重新照亮，情不再是擋住前路的，反而是開放出一條新的路，讓人謹慎自己的行事為人，並以服務為目的。

第五階段，是整合生命的更新，與一切都連接起來，有全心全意的奉獻，完全的交託與擺上。死亡不再是威脅，那只是轉化的過程中的一個時刻。不止是此地，也是超越此地，有更廣大的範圍。這是神祕的與半神祕的經驗，是組合的特性。對有些人的生活中，有意外的、戲劇的，但在日常的事物中是那麼的神祕，卻以日常的用語表達出來。

靈修與情愛都是與力量有關。心若不加省思就是無力的，因為那是經不起情緒的困擾。一個人若不能擁有心靈，他也無力支配他的身體。人的內在與外表一定是連接的。他若要有改變，在自我的尊重，與別人的關係，以及在世界觀，都需要在屬靈上求進。屬靈的長進，只是表明他要致力行動，導致改變。靈修實在是生活的方式，支取能力的新資料。

情愛就是得著能力的一種來源。要先有情緒的行動，求取了解，接受身體的感官及性的本能。然後是屬靈的行動，就是讓情愛融入整個人的人格中，接著便是將二者結合起來。個人與社會都有

著互動的關係，並且個人要有開放的心靈，願意接受新的事物與觀念，自由去想像與回憶，要成為復活的人。我們的宗教與文化之回憶是不能接受這兩者的，正因如此，我們必須創新，使靈修與情愛兩者結合起來。

(貳) 樂園失而復得(創世記與雅歌之參照)

從雅歌的內容，追溯伊甸園的情景，不僅看見舊約真理的連貫與合一，也體會如何從失樂園(創世記第三章)走往復樂園(在雅歌中的葡萄園，是樂園的復得)。這就成為一個完整的圓圈，以恩典的連環聯結起來。雅歌正好成為創世記卷首語(第一章至第三章)之註釋。

(一) 性別與情愛

人的被造，首先記述在創世記一章二十六、二十七節。神照著自己的形象和樣式造人。神的形象或樣式有不同的解釋，大概不是指物質的形態，因為神是靈，不應只局限於身體。這應是指神內在的位格。神的設計與目的必是獨特的，為使人成為萬物之靈。這兩節的「人」字都為「亞當」，亞當不僅是第一個男子的名，更是指人類，並為人類的代表。在二十七節的「亞當」(即"人")一詞，還冠以冠詞，特有所指。

在二十七節下，造男造女，不僅「造」字(*bara*ͻ)是使無變有(*ex nihilo*)，指完全出於神的創意與大能，更且這是共同的，都是「亞當」，而且是同時被造的。前後的次序，在第二章才有說明，神造了男子之後，再從他(男子)而造女人。可能在重點上有分別。創世記第一章為宇宙論，而第二章為人類學。前者是概論，而後者是論述，有細節性的描繪。第二章論人的被造，不再用「創造」(*bara*ͻ)，而用「塑造」(*yitser*)，如人塑造陶器。

第二章論述女子的被造。神說那人獨居不好，可見神造兩性，為了著重交往與關係。神要造一個配偶幫助亞當。幫助未必是由下至上，因為神也幫助人。但是神要女人幫助男子，作為他的配偶，是在交往與關係方面建立互助。西方人常說配偶是「另一半」，好似女子必須結婚，才可連合成為一體，這無疑是不完全的觀念，甚至過分以男性為中心。其實神造每個人，無論男女，都是獨特的、個別的，因此也是平等的。兩個獨立的個體，連合起來，才成為一體。女性也是獨特的個體，所以完全自由與平等，不會是半體。

女子的被造，在二章二十二節，是另一用詞，「造」為「建造」(*banah*)，好似房屋的建造，有建築設計之精巧，所以女子的體態那麼美，在雅歌有精彩的描繪，說明神精巧的設計。誠然，神著重女性的尊榮。

當神造女子的時候，神使男子沉睡，因為神不要男子旁觀。在過程中完全是神祕的。女子是從男子造的(from)而不是被男子造的(by)。女子的被造，在男子方面完全無分，他不能參與，因為這完全是神的設計、神的工作。

夫妻二人成為一體，有共同性，然而個別的人並未失去獨立性與完整性。結合的心靈要求雙方向對方負責任與守忠貞。「骨中之骨，肉中之肉」(三章二十三節)，這是指性的結合。性關係只能在婚姻中存在，所以二人應互誓忠貞，彼此負責。

在傳統的理念中，男性較為重要，女性只是附屬的，男性可以管轄女性。這是保守信仰的人士所堅持，那是有偏差之處。但另一極端是婦女運動者所堅持的，在平等的原則下，男女的角色功能完全相同，也有不當的見解。神造男女兩性，有祂的心意，不同的性別，也必有不同之功能。

創世記一章二十八節論神賜福，有兩方面，一方面是生養眾多，這是動物的本能，也是其他活物的蒙福情況，生育是性結合的後果，但只有女性有生殖的能力。這表示出男女是有別的。另一方

面是管理其他活物之權，在這方面男女都有。人墮落之後，管理權就喪失了，但生殖能力仍舊保留。可見性是神恩惠之賜予，也為達到神的目的，使人能夠繼續參與創造的過程，信仰的傳統可以連續，也可發揮。

所以性與其說是生理的（身體的），不如說是心理的，甚至心靈的。創世時夫妻二人赤身露體，並不羞恥（二章二十五節），但當他們墮落的時候，夫妻不再是一體，就產生羞恥的感覺，也有罪惡的感覺（三章七節）。性不再是單純與清潔的，而是不正當甚至污濊的。神向他們宣布，妻子戀慕丈夫，丈夫管轄妻子，這都不是正常的現象與關係（三章十六節）。此處「戀慕」有肉慾的成分，「管轄」也有施暴的涵義。性的性質改變了，因為樂園已經失去了。在雅歌，我們才見到這樂園的重新回復。

（二）情愛面面觀

雅歌若按嚴格的分析，不是創世記一至三章的註釋，因為那不是以經文解釋，但在涵義上卻有相關的思想。雅歌以寓意來解釋，為描述神愛以色列，以及基督愛教會，但這是沒有經文可佐證的，從聖經本身是無法稽考的。當然這也不是先知信息，預言將來要回復樂園的福分。所以研究雅歌，仍應從兩性的關係著手。

雅歌是一系列的情詩，慶祝情愛的喜樂，是男女兩性的歡樂。結構雖可從文體來研究，有其合一的性質，但情節不那麼連貫，也缺少戲劇性的發展。對這兩性的情愛，可有許多不同的見解。男女情侶的聲音傾吐了彼此戀慕之情，他們互相委身，卻常以女子為主，激發對方熱烈的迴響；男女的互愛有著說不盡的價值。愛的力量比死更堅強，是無法熄滅的火（八章六節）。

這是人間的愛，是從無罪的狀況來看，那時罪還未進入，樂園還未失去。

雅歌有時歸類為「智慧文學」，因為這是智慧的見證，說明人世情愛的實際。情愛確是兩性十分興奮的經驗，需互相委身才有那份

力量與歡悅，但在邊緣上有陰影，將原有的歡樂減弱了。這樣的愛必須排除一切的阻礙與困難。在書中有發怒的兄弟(一章六節)，多雨的冬天(二章十一節)，葡萄園裡的小狐狸(二章十五節)，看守之人的殘暴(五章七節)，情侶離去所引起的焦慮(三章一至四節，五章六至八節，六章一節)，以及死亡的威脅(八章六節)，但是真正的愛能跨越這些障礙，排除萬難，勝過一切。

情愛是美善的，因為這是神造人的初衷。神造的一切都是美好的，且看神在六天所創造的自然，有：明亮的光，泉源水流，高山低谷，草原與花園，樹木花草，太陽月亮，禽鳥與動物。這些都是情詩中不可或缺，被多方描繪的素材。

情愛是夫婦的；男女兩性的愛，只限於夫婦，這是婚姻的愛，而且雙方在平等的地位互誓忠貞。這種互愛主要的經義是歸屬的感受：「良人屬我，我也屬他。」(二章十六節，六章三節及七章十節)雅歌以女子的聲音為開端，也以此為結束(女子的話有八十一節，男子共四十九節)，可見女子是在主動的地位。

在夫婦相愛的情形下，男子有保護與關顧的責任與功能，雅歌二章三節(也在八章五節下)，女子在蘋果樹下有安全。這跟創世記三章十六節的「管轄」不同，因為在雅歌，這個用字(*mashal*)不是專橫地轄制，而是愛的照顧。妻子是願意在丈夫保護的蔭下，且感到安然自在。

情愛是平等與互相的，也是完整的，因為夫婦是一體。在雅歌中有一項主題，是兩人相聚與分離。在一起親熱是多麼重要，他的左手在我頭下，他的右手將我抱住(二章六節，八章三節)。女子常在尋找，惟恐失去她心愛的。他不在時那種焦慮，使相聚在一起更加彌足珍貴。夫婦雖各自獨立，但也互相依賴。他們究竟是骨中之骨，肉中之肉，不能或分。

情愛是特殊的關係，人要離開父母，創世記二章二十四節是著重夫婦互賴，是不受外面的因素所限。雅歌中的情愛，不是父母預

先所安排的，而是自由的抉擇與行動。本書雖屢提女子的母親(一章六節，三章四節，六章九節，八章一、二、五節)，但母親並未干預他們的愛情與婚姻。在創世記二章二十四節，提到「人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體」，注意的是婚姻的聖約，相愛必須忠貞，互誓信實，他們的愛必須安定穩固，關係獨特，是不容外力影響。女子必須是關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源。

情愛是歡悅的，在雅歌中完全沒有提到情愛的功能，這正如創世記第二章的記載，性的結合並非為生養兒女。愛情並不止為生育，本書只強調情愛的歡悅，並不將閨房之樂發展至育嬰室的生活；情愛只為愛情，並不在生養。那並非說，本書不贊成生育的事，提到母親是「懷我者」(三章四節)，到母親的家(八章二節)。提到生養(六章九節)，母親受生產的劬勞(八章五節)，可見情愛有特殊的意義與價值，並不一定把生養兒女視為至高目的。

情愛是美麗的，這是值得慶祝，應當享受的，沒有甚麼顧慮與為難。神造了人之後，看著一切所造的，不僅好，而且甚好(一章三十一節)。夫妻二人赤身露體並不羞恥，因為這是美好的。雅歌也在男女彼此讚賞中，欣賞雙方的體態之美。

在雅歌，我們又回到樂園。這是亞當之歌：你是我第二個「己」，你是屬我的，在本書從頭到尾都有這樣的聲音。人在墮落之後，雖身處罪惡的世界，仍在嚮往樂園之美。在葡萄園裡，伊甸園的情愛不僅得以延續，而且加深了。人還在想吃吃園內樹上的果，不再是伊甸園的禁果，而是甜蜜如蘋果(二章三節，又四章十六節，五章一、十三節)。愛情的佳果不僅甜美，而且馨香無比。在葡萄園有香氣、沒藥與沉香之美(三章六節)，還有利巴嫩的香氣(四章十一節)，以及香草畦(五章十三節，六章二節)。情人的擁抱是多麼甘甜芳香(一章二節，二章三至六節，四章十、十一節，五章一節，七章六至九節，八章一、三節)。女子的眼一看，就奪了男子的心(四章九節，六章十三節)，良人的聲音激起

情愛的心(五章二節)。在雅歌中的花園裡，瀰漫著各種感覺，味覺、嗅覺、觸覺、視覺及聽覺，這些官能之美，在雅歌發揮得淋漓盡致！

雅歌慶祝婚姻的情愛之美，以詩情的隱喻，充分描繪情愛的親熱，有時顯露，有時隱密，或隱或現，都十足說明情愛有多美！

歸納言之，雅歌決不是世俗的情歌，而有很深的屬靈與信仰的內涵。從希伯來人的觀點看，本書有神的同在，充滿著祂的愛顧，神所造的，都在祂的愛中。神肯定人間的愛，因為這是祂的設計；愛是從祂而來，神是愛。人的愛預表神的愛；人的情愛是在聖經中得到肯定。雅歌在舊約論情愛已達巔峰，我們已經實際到達樂園，「歌中之歌」實在是「聖中之聖」——至聖所，在這裡我們得以與神同在。

(叁)情愛感受親密

從情愛至靈修，親密的感受是必有的經驗。在愛情裡人們渴求那種親密的關係；在靈修時，默禱與默念中也是在追求與神的親密；在聖經中，尤其在雅歌，這種親密關係是可以尋索的。

詩篇一三九篇五、六節及十三節：「耶和華啊，我舌頭上的話，祢沒有一句不知道的。祢在我前後環繞我，按手在我身上……我的肺腑是祢所造的，我在母腹中，祢已覆庇我。」在新約裡，葡萄樹與枝子的關係(約翰福音十五章)，以及教會是基督的身體(哥林多前書十二章)，都是著重神與人親密的關係。然而這種關係卻有自相矛盾之處。神與人保持距離，人無法真正親近祂，如在詩篇一三〇篇及約伯記的論述。

在古代的東方，愛情的親密，尤其公然的表露並不為人接受，但在聖經中透過敘述我們可以想像箇中的甜蜜滋味。如雅各深愛拉結，為她服侍了七年：「他因為深愛拉結，就看這七年如同幾天。」(創世記二十九章二十節)

智慧文學中論友愛的親密，如箴言十七章十七節：「朋友乃時常親愛。」但對男女情愛，卻給予警戒(六章二十四節至七章二十七節)。這不是指夫婦之愛，「要使你的泉源蒙福……妻子如可愛的麀鹿，可喜的母鹿，願她的胸懷，使你時時知足；她的愛情，使你常

常戀慕」。「你的泉源豈可漲溢在外？」(五章十七至十九節、十六節)這可比較雅歌的描述。

(一)雅歌論親密

雅歌對情愛的親密，有十分具體的描述。本書開端即以女子的願望來表達：「願他用口與我親嘴。」(一章二節)在對談中，耶路撒冷的眾女子是她陳述的對象，她對心愛的人要求親密，曾多次論及。

(1)即離：雅歌有二個主題，是描述情侶相聚與相離的經驗，「他的左手在我頭下，他的右手將我抱住。」(二章六節，八章三節)。離去更說明相聚的意義。女子多麼急切地與他相見：「我心所愛的啊，求你告訴我，你在何處牧羊？……」(一章七節)在她心愛的人離去時，她尤其想念：

我夜間躺臥在牀上，尋找我心所愛的！

我尋找他，卻尋不見……

你們看見我心所愛的沒有？(三章一至三節)

我給我的良人開了門，

我的良人卻已轉身走了。

我尋找他，竟尋不見，

我呼叫他，他卻不回答。(五章六節)

這兩段經文都是雙行詩，有類似的夜間的經歷(或夢境)，由於男子的離去，使她的心甚為失落。她決心要尋找他。她曾找到他(第三章)，但在尋找中，與耶路撒冷的眾女子對談，描繪她心愛的人(五章九至十六節)，但她終於承認，並未真的失去他，因為他是原屬於她的(六章一至三節)。

(2)相互：情愛是相互的，這有多方的描述，尤其以花園為題旨：

我妹子我新婦，乃是關鎖的園，

禁閉的井，封閉的泉源。

你園內所種的結了石榴，

有佳美的果子。（四章十二、十三節）

她的答語：

願我的良人進入自己園裡，

吃他佳美的果子。（四章十六節）

他也接受她的邀請：

我妹子我新婦，我進了我的園中，

採了我的沒藥和香料。（五章一節上）

當他讚賞她的口如上好的酒，女子就插嘴：「為我的良人下咽舒暢，流入睡覺人的嘴中。」（七章九節下）

「我屬我的良人，他也戀慕我」（七章十節）。「戀慕」（*tcshuqah*）在創世記三章十六節，指女對男的戀慕，這裡是男對女的性之需求。

男子讚賞她是「荆棘中的百合花」（二章二節），她的應和，男子是「在樹林中的蘋果樹」（二章三節）。

（3）美感：官感之審美，在於看、聽，與觸摸，在男女親密時享受的：

我的鴿子啊，你在磐石穴中，

在陡巖的隱密處。

求你容我得見你的面貌，

得聽你的聲音。（二章十四上節）

他必須要求她轉眼不看，因女子的眼目使他驚亂。（六章六節）有兩次提到擁抱的話（二章六節，八章三節）。她在男子的懷抱中，真是願望她與他的關係是兄妹，可以公然表露她的戀情（八章一

節）。他說女子的嘴唇滴蜜，舌下有蜜與奶（四章十一節）。他描繪女子好似棕樹，他可爬上去，抓住樹枝，摘取果子（七章七、八節），女子描述他的香氣，如一袋沒藥常在她懷中（一章十三節）。她的衣服香氣如利巴嫩的香氣（四章十一節）；她是花園，內有沒藥，有沉香與一切上等的果品（四章十四節下）。

在雅歌中，有果實花卉，香柏樹與松樹，百合花與荊棘，哪噠與紅蕃花，桂樹與風茄，棕樹與核桃園。動物方面有獅子與豹子，小鹿與母鹿，羚羊與山羊，羊群與羊羔。所以這本書充滿許多象徵的語言，不住使讀者嘆為觀止，更有極美的情愛之詩句，是一首十足的抒情詩。

（4）內涵：本書有否信仰的內涵？舊約中只有兩卷書沒有提說神的名，除以斯帖記以外，就是雅歌，而雅歌八章六節有「耶和華的烈焰」。但如果「耶和華」是形容詞的方式作「大能」解，就並非信仰的意念了。但該節可能有深邃的宗教意味。

愛情如死之堅強，

嫉恨如陰間之殘忍。（八章六節）

愛怎可與死來比較呢？此處是指能力而言。愛的能力甚至超過死亡的能力。生是死的相反，而生命中最大的能力是愛。愛情如死那樣追尋人，表明愛之能力有多大的激情，而且繼續地，鍥而不捨地抓住那心愛的。

（5）靈修：猶太會堂與基督教會對雅歌的解釋，是以人間的愛聯想神的愛。神的愛是不分離的，且與性無關，並非無關，而是超越的。神與以色列人立有聖約，以婚姻為喻。先知何西阿以此形容神的愛，確是正確與合宜：

「我必聘你永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛、憐憫，聘你歸我。也以誠實聘你歸我，你就必認識我耶和華。」（二章十九、二十節）

(二) 新約中論親密

新約強調人生的基本要素：愛神與愛鄰舍，可見愛是親密的首要動機。金律：己所勿欲，不施予人。主耶穌說：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這是律法和先知的道理。」(馬太福音七章十二節)又在律法中禁止離婚，以及順服在上有治權的人。這些都有關乎愛，是神的心意，人應盡力而為。

(1) 福音書記述：福音書記載主耶穌的生平行誼，也有祂的理念。但每次發表，必會遭受反對與困擾。祂就在夜間禱告，與神有親密的相交。這種親密的感受使他的勇氣倍增，一直到復活時完全獲致勝利。祂與父神的關係更加親密了，這樣無論甚麼問題都可解決。

祂與門徒的關係，也值得我們研究。祂與門徒共處，約有兩年多的時間。這是照約翰福音的記述，其他三福音記載的，只有十六個月，在最後他們仍舊極為無知、挫折、鬥嘴、不效忠。但是耶穌仍愛護每個門徒，除滅亡之子自甘墮落之外，祂總是百般包容，與他們保持親密的關係。祂幫助他們彼此分享，誠實相待，友情增進，不僅時常在一起，而且以真理相繫。主行奇事，又以真理的話語教訓他們，使他們更加親密。

在耶穌的生平中，祂為愛鄰舍樹立了典範，福音書雖未有十分詳盡的記載，但可窺見一二。耶穌愛拉撒路及馬大、馬利亞一家，祂在拉撒路的墓前哭，接受這家的款待，祂的愛心表露無遺。祂鼓勵人們彼此相愛，至誠相待。人是需要愛，所以必須對人有愛。祂是以愛與他人建立親密的關係。

使徒保羅及其他書信的作者，都強調這樣親密的愛。

(2) 書信的論述：保羅書信佔新約很大的篇幅，這些書信論述教會合一之重要，而他在這方面確是盡了極大的努力。信徒相通是有困難的，常不易達到理想的地步。人們必須相愛，互相尊重，不自私，彼此了解，才可體會在基督裡神的愛。他極力主張人在相愛

中建立那種親密的關係。保羅自己以熱情對待讀者，為幫助並安慰他們，為求他們蒙福。他深切體會他們心靈的需要，所以多加勉勵。在他讀者群中，貧富不一，智愚參半。他只有以至誠的心將他們帶到主的面前，使信徒之間建立愛的關係，使屬靈的理想足以勝過人的軟弱。

以哥林多書信為例。保羅盡力與哥林多教會保持一種親密的關係，在後書中特別表明他的心態，可參閱二章十七節，十章一、七、十、十二、十八節，十二章十一節，十三章三節。保羅備受批評，他必須要表白。在前書九章他說人們應當像他對待他們那樣來待他，但他不這樣要求，他只希望他們能夠了解並且體認基督的愛。他在腓立比書與加拉太書也同樣表明他的心態，有怒氣也有安慰，有責備也有讚賞。

保羅論親密的關係，就以基督愛教會，將教會喻為新婦。婚姻的關係是最具體的（以弗所書第五章），他甚至說這是一種奧祕。這是論述夫婦委身捨己與合一的道理。他在哥林多前書十三章論愛，是十分透切而且極有深度，只有愛才可建立親密的關係。

這也是約翰書信的重點：神就是愛，神是愛的根源。我們愛，因為神先愛我們（約翰壹書四章十九節）。彼得強調夫婦親密的關係，丈夫敬重妻子，一同承受生命之恩，這樣使祈禱沒有阻礙（前書三章七節）。他勸教會信徒要彼此切實相愛，因為愛能遮掩許多的罪（前書四章八節）。雅各認為真正的虔誠就是看顧在患難中的孤兒寡婦（一章二十七節），為病人祈禱信心必可發揮能力（五章十四至十六節）。希伯來書似乎並不強調愛，但婚姻的聖潔必須強調，因為婚姻是最親密的關係（十三章四節）；作者仍勸導信徒常存弟兄相愛的心（十三章一節）。這些都是書信所強調的，我們必須愛神，與祂有親密的關係。在主愛的激勵下，彼此相愛。「我們親近神，神就必親近我們。」（雅各書四章八節）

親近是身體的也是心靈的，身心兩者有時是不可或分的，身體的相近就會在心裡有真情與至愛。正是由於內心這份愛，驅使身體彼此親近或接近。這是必有的行為。

親近是人的需要與意願，倘若不能達到，就會感到一種損失，一種失敗。這是聖經所著重的，神要人與人之間建立親密的關係，有愛才有價值。這就是十字架的道理，因為神在十字架上顯示祂的愛，主的死替代我們，使我們因祂的死得著生，且與祂在死裡聯合，也在祂的生命大能上與祂聯合。在基督裡我們就同歸於一，因人得以與神有親密的關係，也能與其他信徒親密，這是新約的重點。

在雅歌，從人間的情愛之親密，聯想到神與人的愛，皆因神賜人以愛，使人得以明白，是我們先感受到神的愛，而正是這份愛使我們可以親近神。新約總是從神的愛出發，使人在基督裡同享親密的關係。前者由橫至縱，或從平面至立體，後者由縱至橫，自上至下。自立體至平面，將神的愛普及了。

(肆) 情愛的神祕性

情愛是神祕的，正如生命的神祕。生命與情愛都有現象，有現實，卻不易解釋，無可言狀，只能意會，甚難言傳。

(一) 連合成一體

論情愛的神祕，必須再回到創世記第二章二十三至二十五節。

這是亞當的宣稱：這是我骨中的骨，肉中的肉。他這樣說，因為女人是從男人身上取出來的。可見女人是從男人造的，卻不是被男人造的，而是神的創造。骨中的骨是因她由男人的骨取出來，但肉中的肉，卻不是出來，而是進入。男人的肉進入女人的體內、肉中。歷代解經家多認為這是性的行為，情愛的內涵，正如箴言三十九章十九節中譯詞坦率地道出：男與女交合的道。

情愛使人聯想這是與罪有關，因為任何有關性事必是罪。但是性別是神創造的設計，性的需要與身體其他需要一樣自然。食色性也，實在是無可厚非的。這既出於神，是人身一部分，男人獨居不好，男女合居就是好的。神造男女有共同性，也有迥異性，在迥異之處互相需要，是天經地義的事。

性被視為羞恥，是人在犯罪之後。在墮落之前，夫妻二人赤身露體，並不羞恥。當人犯罪的時候，他們叛逆神，要像神那樣自由，完全不受約束，而以自我為中心。這罪是影響人整個身心，每

一個感官被罪所污，包括性器官，以致他們知道赤身露體，而深感羞恥，拿無花果樹的葉子，為自己編作裙子(三章七節)。他們為甚麼特別注重下體？為甚麼不遮眼睛？眼睛看見禁食，而起了貪念。為甚麼不遮手？手是實際去摘果子的。

他們感到羞恥，是在他們的不同處，別的器官都相同，唯一的不同的是性器官，於是這就成了唯一的焦點了。這是他們連合成為一體之中心，所以他們因罪而破壞一體，不成一體，反成為破碎支離的兩個個體，引起對方的好奇，這好奇就成為罪的誘因，因為性別不是罪，但性愛與性交就可構成罪了。

這樣的推論是否正確呢？中世紀的教會頗受希臘柏拉圖說法的影響，認為人的本能有高低之分，高的是理性與智力，低的是身體的本能，視之為動物的本能，是原罪之根源。這就成為古聖奧古斯丁原罪論的基礎。他認為性行為已不是人的理性與意志所能控制的，所以性事不可能無罪。性如果不是愛，而是慾，出於自私的動機，完全為滿足一己一時的逸樂，這種就是罪。其實人的官感並無高下之分，性慾也並非只是動物的本能，與理智、情感與意志是相連的，何況這是神經系統的反射作用(這種生理學理論在奧氏的時代是沒有的)。可見將性與罪相連，並不全然把握著神是創造主這論調。

在歷代解經家爭議的「知識樹」，其中有一說，這知識是指性方面。亞當與夏娃摘了這果子，就是嚐了性經驗，而有了性知識。這種說法似極為吸引，卻並不可靠。性別既是創造的設計，而且生養眾多，也是神的心意。性行為使人有生殖力，神怎會禁止？性是與生命有關，這應是生命樹的果子了。

因此，以希臘的二元論來解釋是不足的，以性與罪相連而成為原罪論的依據，也有商榷的餘地。

下體必須遮蓋，這是人體中最隱祕的部分，說明情愛的神祕性。

這神祕性只有夫婦在性行為中，能窺見一二，仍不可十足了解。夫婦的房事以「知道」來描述。從創世記四章一節譯為「同房」。至

新約彼得前書三章七節「情理」(小註作「知道」)指夫婦之道。它是指彼此有深切的認識，包括身體與心靈。

(二) 情愛在認識

夫婦相知，彼此有深切認識，這是情愛的經驗。「認識」或「知道」在希伯來文用語上(*yada*^{c})可指夫婦的性行為。創世記四章一節、十七節及二十五節都譯作「同房」，似專指男性方面的。民數記三十一章十八節、三十五節專指女性，作「出嫁」，或「嫁」(士師記二十一章十二節)，實際是指性經驗，用詞完全相同。

這不僅指經驗，也指關係。這是知心的感受，如在詩篇四十九篇三節；箴言二章二節，十九章八節；以賽亞書六章十節。這幾節所指必是感受及認識的。由於希伯來思想，身心是不可或分的，不像希臘思想將這兩者分開，所以身體與心理息息相關，這是夫婦能夠體會的。同房如房事一般，不僅用比較含蓄的說法，而且也有隱祕的意思。在閨房或內室是祕而不宣的，性行為是在隱祕的處境中進行，而且這只是二人之間的事。雙方不再遮掩，完全坦誠相對，在情愛中彼此欣賞、觸摸、愛撫，在不保留之下，付給與收取，男子身體的部分，進入女體之內，雙方都感到充實與滿足。這裡就充分體驗情愛的神祕，在彼此的性之交往中，不再神祕，這促進夫婦兩人深切的認識。再者，在婚姻的關係內，愛裡沒有懼怕，情愛的表露使罪愆的感覺消失於無形。

彼得前書三章七節中的「情理」或「知識」，未必單指夫婦的房事。但也不能排除二人親密的關係，丈夫對妻子應有深切的知心，十分了解她，甚至諒解，因為妻子比丈夫在某方面也許較為軟弱，在互敬相知的狀態下，彼此分享與共擔，在二人的情愛關係中，必更加親密。在親密時，沒有甚麼隱藏，都坦誠相待，似乎也切實識透了那一份神祕。在此處仍不能將身體與心靈分開，而是緊密地連合，雙方有更深的認識與知心。

夫婦內心的契合，是情愛更高的提升，但是所謂「認識」或知

道，是在身體方面的感受，那會是直覺的。直覺並非只憑感覺，而是不必一定經過思考的過程，或說這是超理性的，可說是直接的經驗，直接的感受。這種感受未必可以解釋，仍是神祕的經驗。

以認識或知識來解釋情愛，未必指任何性知識或性經驗。在這直接的感受中有一種無限的愉悅，這種愉悅的滿足感雖不是無名的，卻甚難描述或解釋，它的神祕性是堅持的，有時人不想一定探究其神祕背後的真相。這樣神祕的感受更使人滿足於隱密的狀態。神祕性若真的揭穿了，反而顯得平淡，甚至庸俗，神祕的本身自有其高貴與超越。

情愛也在乎知識。這知識有三方面：第一是個人的；第二是相互的；第三是內在的。這是個人的經驗，而這經驗不是主觀的，不在個人獨特的經驗，而是客觀的，別人也會有類似的經驗，所以可以說是客觀的。雖然是客觀的，別人也會有，卻不易說出來，正好似個人飢餓或頭痛，別人可以覺察，但不能直接感受，所以個人的性意欲也是那麼神祕。

這知識是相互的，實在是一種關係，情愛是個人向對方的表露，彼此的表露，就形成一種和諧。但是表露不是言語，而是行為，就是性的結合。這是身體的、生理的，也成為心理的。第三種是內在的。

(三) 內在的祕密

性知識是一種祕密，只有在性行為時才顯露出來。人在意識中早就知道有這祕密，甚至孩童與少年不僅在生理上有這需要，在心理上也有這樣好奇。所以偶而發現異性的體格中隱藏的部分，驚鴻一瞥，也會感到興奮，而且可亢奮一時。黃色畫刊及書本對他們有那麼大的吸引，原因就是在此。其實黃色書刊對成年人也有吸引力，因為他們不僅引為好奇，而且感到神祕。成人雖然已經有過性經驗，那些書刊的圖畫或文字對他們應該不再是新奇的，但只要那神祕性仍未揭底，它仍是不可思議的充滿誘惑。

情愛是神祕的，因為性的行為是祕密的，這種體認屬隱私的，不可為外人道也，這種神祕性就使人有神聖感，向對方願意尊重，應該體貼。這是對她(或他)人格的尊重，尊重他是神所創造的，尊重他有神的形象。這不是情慾，情慾是以對方作為物件來發洩。情愛是以對方為個體來尊重。因此十誡中的第七誡「不可姦淫」，目的在尊重對方的人格。不可玩弄。黃色書刊的毒害，就是以人體及隱藏的部分來暴露，使神祕變為褻瀆，藐視神的創造，拆毀神的形象，只有動物本能慾，而無人性珍貴的愛。將內在的美變成外表的醜，只有醜才使人感到羞恥。對不重視情愛的人來說，赤身只是醜態。

情愛的神祕，實際上有性別的祕密，是神創造的心意，是人不易探究與明白的。我為甚麼是男的？我為甚麼是女的？這種差別或會使兩性之間築起高牆，或形成鴻溝。這也可在情愛中相近與相擁。性別使兩性的身體有迴異，既可能彼此排斥，也可能互相吸引，這實在是難以解釋的。它可以引起困惑自衛，亦可引發興趣關懷，發生情愛，這實在是一種神祕的經驗。

各人都會意識自己的存在，以及身體所呈現的性別，當他有了性別的意識，也自然有性的需要。若不發生情愛，內心的祕密似乎更成為謎，沒有愉悅，心中若有所失。這不是純然作為自然的現實，而是心靈的狀況。性的行為不是只在身體，而在心靈有一種感應。情愛實在是內在的，是一種隱藏的祕密。

各人都不是為自己而存在，而在於神，而神卻將兩性帶在一起，使他們連合成為一體，這種結合，是有肉身的成分，骨中的骨，肉中的肉。骨肉不只在外體，也有內在性。在性的行為，除少數文化特質之外，男子是主動的，女子是被動的。在主動與被動之中，不只是生理的，更是心理的，情愛是二人互動，男的為女的，女的更是為男的，彼此尊重。彼得勸勉人們要敬重妻子，「她比你軟弱，與你一同承受生命之恩的」(彼得前書三章七節)。此處提到「軟弱」，不是指女子身體的薄弱，而是女子在情愛方面不是像男子那麼積極與主動。

如果從另一角度看，女子的生命力比男子強，她有生殖力，是男子不具有的。女子的壽命也比較長。在夫婦的情愛中，女子更應受敬重。保羅在帖撒羅尼迦書信中強調聖潔與情愛：「神的旨意就是要你們成為聖潔，遠避淫行；」下面一節：「要你們各人曉得怎樣用聖潔、尊貴，守著自己的身體。」(帖撒羅尼迦前書四章三至四節)，這裡「身體」也可譯作「妻子」。對待妻子，必須聖潔，尊貴(可參考 *Contemporary English Version*)。

「女人是男人的榮耀。」(哥林多前書十一章七節)可見女人的尊貴，在於她的丈夫。丈夫是否有尊貴，就在於他怎樣對待妻子。對待是多方面的，應包括身體與心靈。在身體方面，必包括性的行為。有這樣的尊貴，還不只在絕對禁止婚外情，而且對任何異性有清潔的心，為保持與妻子和諧的性關係，保持情愛內在的神祕。

如果一個男子以對方當作洩慾工具，剝奪了這位女子的尊貴，他本身的尊貴也因此失去了。這不一定指男子玩弄女子，但丈夫若有淫行，甚至這樣以不尊重的態度對待妻子，也是極嚴重的罪。妻子應以女性的身分，盡力維持丈夫男性的尊貴，而丈夫必須也以健全的態度和行為，對妻子有真正情愛的表現，愛而非慾，才可發出尊貴的光輝來。

提到男人是女人的頭，一般的觀念以為男子完全控制妻子，發號施令，有絕對的權威。其實頭的真正功能，是在於領導，尤其在情愛方面，丈夫應取主動，在愛的前提之下，女的依順，以柔和良順來回應，這樣就有一體的意識。身體不能沒有頭，頭也不能沒有身體；兩者是互相的。女子若採取主動，就成為不正常的現象。箴言描寫外女淫婦主動引誘，這是極為反常的，成為罪。埃及人波提乏的妻子引誘約瑟，要與他同寢，她的主動，已經失去她的尊貴。約瑟若真的與她發生奸情，一定也喪失他作為男子的尊貴，所以他斷然拒絕。雖然因此他受誣告，又飽嚐被囚禁的痛苦，但他堅持到底，他的尊貴繼續得到維護，以致後來有機會登上埃及宰相的高位。

歸納言之，情愛的神祕性在於兩性的尊貴，但這並非我們能夠切實與徹底明瞭的。畢竟，敬重神，男女雙方就必敬重對方，也敬重自己。

(四) 雅歌中情愛

雅歌是一部女子的作品，從女性的觀點與意會來敘述情愛，有其內在的祕密。她在開始敘述時，先向眾人敘述有關她對他的愛，卻不是直接向他傾訴。

「願他用口與我親嘴。」(一章二節)

她口的話是向公眾、對多人；但她口的吻只向一個，唯一的他。愛似在無言中，只想與他完全連結，成為一體：

「他的左手在我頭下，他的右手將我抱住。」(二章六節)

情愛是神祕的，因為愛有自身的韻律，不是他人可以領悟的：

「耶路撒冷的眾女子啊，我指著羚羊或田野的母鹿囑咐你們，不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。」(二章七節)

在三章五節，同樣的話再度重複，情愛的主動者必須是她心所愛的，她可以主動地去找，找到之後，卻又退向被動的地位，她始終要保持她女性的尊貴。第三次重複是在第五章。那時她還未去尋找，男子已先來，主動地求愛，女子處於被動的地位，似想以退為進，顯得有點拘謹，等到她終於開門相見的時候，「我的良人卻已轉身走了」(五章六節)。這良人顯然要保持尊貴。看來似乎不易解釋，但是情愛的神祕性就是在此。

在男女雙方彼此讚賞的話，男子先採取主動(四章)，而女子再有回應(五章後半段)，兩性都十分敏感對方的身體，尤其是不同的部位。在讚揚女子體態之美，尊貴是強調的：「你的頸項好像大衛建造收藏軍器的高台。」女子的高貴，是神聖不可侵犯的。她的豐盈也是著重的：「你的兩乳，好像百合花中吃草的一對小鹿，就是母鹿雙生的。」(四、五節)在第七章又再重複描述頭(如象牙台)及

乳，提說雙乳，「如同其上的果子纍纍下垂」(七節)；下節又再重複，可見以重複來著重。第七章的三次描述(三、七、八節)，甚為特殊。

第七章還有一個特點，看女子的體態，是從下至上，所以下體，從圓潤的大腿，如圓環的肚臍，再描述如麥堆的腰，都是豐盈的、均勻的，有青春的秀麗，充滿了性的意識。從外體的美，流露內在的神祕，鼻子香如蘋果，口如上好的酒，都是從裡面洋溢出來。

女子描述她親愛的，先提他的頭像至精的金子，多麼貴重。在整個的讚揚中，特別提說手與腳，貴重與穩固，十足健康的體態。身體如同雕刻的象牙，尊貴非常(五章十四至十六節)，彼此的讚賞在性別的特徵，性的意識。

作者以花園比喻女子。留意這是花園，不是公園，不向公眾開放，只向著她所心愛的。這是關鎖的園，裡面蘊藏著無限祕密(四章十二節起)，有許多花果草木，蘊含著很多馨香。情愛的神祕就是在此。這不僅是愛，也是忠貞。她是關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源。她的貞操為丈夫保留，妻子的尊貴就是丈夫的尊貴：箴言中勸勉人要「喝自己池中的水，飲自己井裡的活水」(箴言五章十五節)，這正是男子讚揚他新婦的話：「你是園中的泉，活水的井。」(雅歌四章十五節)當女子表露她的心願：「願我的良人進入自己園裡，吃吃他佳美的果子。」(四章十六節)這是「我妹子」、「我新婦」，也是「我的園」(五章一節)。

歸屬感是雙方的，男子有這感受，女子更加不住地感受。「良人屬我，我也屬他」(二章十六節)；「我屬我的良人，我的良人也屬我」(六章三節)；「我屬我的良人，他也戀慕我」(七章十節)，彼此的歸屬使他倆連結成為一體。

這一體的感受是尊貴的。他們彼此讚賞對方身體的美態完全坦率，沒有羞恥。這也是相互尊重的心態，是審美的，是聖潔的，而對方所呈現的，乃是神的形象，那確是完美的。

在情愛的經驗中，有親吻，擁抱(在二章六節外，在八章三節再重複)，愛撫。而完全的性的結合，最具體的在一章十六節：「以青草為牀榻，他們的洞房，以香柏樹為房屋的棟樑，以松樹為椽子。」也許那還是男子的遐想。最後，男子的努力沒有徒然，女子的回應出現在七章十一節、十二節：

「我的良人，來吧！你我可以往田間去，你我可以在村莊住宿。我們早晨起來，往葡萄園去，看看葡萄發芽開花沒有，石榴放蕊沒有；我在那裡要將我的愛情給你……」

(伍) 神秘在於寓意

雅歌在解經歷史中，以寓意為最主要以及最持久的。自第二世紀猶太拉比(Rabbi Aqiba)將本書「歌中之歌」喻為「聖中之聖」(好似至聖所一樣)，認為是最為聖潔，不但本書有十足的理由應被納入正典，而且以本書男女之情愛，可比喻為耶和華與以色列之間的關係，及基督與教會(新婦)之婚姻關係，而我們需以寓意的解釋，作為全盤的釋義。近兩千年，教會對本書的解釋，不住有所爭議，但是寓意解經卻歷久不衰。事實上，如果除去這樣解經方法之外，本書的經義就沒有那麼豐富的屬靈內涵了。寓意不僅為早期教父所堅持，也是神祕主義者賴以作為屬靈操練的指引，可見寓意與神祕經驗兩者幾乎是無可或分的。

(一) 神愛感召：俄利根的雅歌註釋

俄利根(Origen, 185-254)為希臘的教會教父。他是在教會歷史中首位解釋雅歌的經學家。他在第三世紀給予教會很大的影響力，曾著作《雅歌註釋》共十卷，卻經已遺失，但其中四卷曾由希臘文譯為拉丁文(*Fragmenta interprete Rufino, Patrologia graeca*, 13, ed. J. Migne, 16-216)。俄利根完全用寓意的解經方法。其實他的寓意解釋，是受第三世紀初羅馬教會的教父希坡律陀(Hippolytus)的影響。希氏的雅歌註釋也只有斷片留存。其中可找到若干的解釋。一章四節：「王帶我進入內室。」與基督結合之後，帶入教會。四章五

節的兩乳是指舊約與新約。四章六節的乳香岡是指信徒除去肉體的情慾而靈性得以提昇至高處。

如果再追溯寓意解釋，就可尋索至希臘。初期信徒由巴勒斯坦向西到希臘羅馬世界，教會必受當時文化的沖激而在取捨中必多少受那些文化的影響。從西方的外邦信徒對雅歌描繪情愛，不能接受。馬吉安(Marcion，約100-165)對舊約也持懷疑的態度，更遑論對雅歌。但經學家以希臘文學的方法，寓意解釋雅歌，頗有屬靈的內涵，論述愛的純淨，尤值得稱道。

俄利根的註釋譯為拉丁文，只譯至二章十五節「小狐狸」。俄氏另兩篇講章，為耶柔米譯出，耶氏又加以評議，作為導論。他認為俄利根的雅歌註釋最為卓越，這好比個人與道成肉身的主聯合。雅歌為「愛情之歌」，或稱為「婚姻之歌」，以戲劇的方式，由新婦在婚前對新郎咏誦，充滿了天上的愛；新郎就是神的道，新婦可指個人，也或指教會。雅歌所表現那份純潔的愛使教會變得更有意義；它亦是教會向新郎基督的頌讚。

俄利根認為雅歌完全不是讚揚肉身的愛。這乃是天上的屬靈的愛。這既是內在的愛，這愛必是神祕的。正如神祕派的德蕾莎或大德蘭(St. Teresa of Avila)所說的，這不用肉眼看，不以耳朵聽，不以鼻子聞，完全是神祕的經驗。

俄利根的《雅歌註釋》，確為基督徒神祕主義的首部鉅作。他是將全部聖經的寓意解釋系統化的首位經學家。寓意解釋是將一切隱祕的事，以屬靈的見解說明出來，這既是宇宙性的，也是神學性的(Origen, *The Song of Songs, Commentary and Homilies*, translated and annotated by R. P. Lawson, 1957, 8-9)。這種解經方法是將未見的轉為可見的，物質的轉為屬靈的，以神的智慧教導人，使人明白。由於俄氏是希臘作家，所以多少受柏拉圖的說法影響，把人三分法，即分為靈、魂、體三方面，神的話語，道成肉身，有聖靈的恩惠。

俄氏在註釋中強調，基督的新婦為教會，也為信徒個人。新婦是教會，所受的膏油就是律法和先知的話，這都應驗在基督身上。教會的建立不是只為守割禮的以色列選民(*Ecclesia ex circumcisione*)，也為外邦人，他們是新以色列人(*Ecclesia ex gentilus*)，這是神從創立世界以前，在基督裡「以愛」揀選了我們(上面以弗所書一章四節中「以愛」這個字詞是俄氏加註的。)

新婦是信徒個人，因為「我們是教會」，這是俄氏在《講道集》中所論述的(*Hom.* 2.3)。他指出個人與主聯合，正如教會與主聯合，好似夫婦結合一般。這是神祕的經驗，在他講道集中(*Homilies on the Canticle of Canticles*)他十分強調的此點。《雅歌註釋》與他的《講道集》都是只有拉丁文譯本，並存留至今。

俄利根是否受猶太神祕派的影響？歷代經學家都有不同的見解。猶太的神祕派與基督教會的神祕派，對雅歌的解釋，確有異曲同工的共識。猶太拉比安基帕(Aqiba)認為雅歌是聖中之聖(他在世的時間與俄利根相似，為同一世紀的人物)。猶太拉比當然不會同意雅歌中的新婦是指教會。但是神祕派有共識，在於新婦也指個人。回溯猶太神祕派在初期教會之前，解經時已著重所謂「四輪神祕主義」(Merkavah Mysticism)；那是以西結書第一章的異象，有寶座之車輛，四輪的運轉，象徵神的同在與動作。雅歌沒有這樣的異象，似毫無關連，但神的同在有這樣神祕的表現，可以聯想雅歌供人有這樣神祕的感受，俄利根也許對猶太拉比的神祕經驗不曾忽略，猶太拉比的著作，他也有所涉獵。第二所聖殿建立之後，猶太教就預備了神祕經驗的模式，為後世基督教會所珍視，並提升至屬靈的異象。猶太教首先接納神秘主義，其後初期教會之教父以後也有學效跟進。俄利根雖強調寓意解釋與神祕經驗二者互為連繫，這完全是他獨創的，但俄氏的思想與著作(註釋與講道集)受著猶太的影響，似不必完全否認。他以寓意的解經方法，深入屬靈的實際，確實有獨特的見解，也在解經方面，有不可否認的價值與貢獻。

俄利根的《雅歌註釋》，在中世紀仍極為普遍，讀者是透過其拉丁文譯本，探究神祕神學的內涵。這是與屬靈神學結合的神祕經驗，影響後世的經學家至為深遠。在此可提出若干重要人物。

第四世紀除女撒的貴格理(Gregory of Nyssa)外，有腓羅(Philo, Bishop of Carpasia)，耶柔米(Jerome)，博羅格羅尼(Polychronius)，約維年(Jovinian)，都是採納俄利根的解釋。

第五世紀有提沃多勒(Theodoret, Bishop of Cyrus)，幾乎完全以俄利根的註釋為藍本。李督德(R.f. Littledale)引用最多(*A Commentary on the Song of Songs, From Ancient and Mediaeval Sources*, 1869)，亞歷山太(Cyril of Alexandria)在當代的影響力最大，他完全以寓意解釋雅歌，例如，他以所羅門的華轎喻作基督的十字架；「銀」指猶大買耶穌的三十塊錢；紫色坐墊為兵丁將衣袍披在耶穌的身上；冠冕為荆棘的冠冕。可參閱雅歌三章九至十一節。

第七、八世紀重要的解經家即另一位大貴格理(Gregory the Great)，以及在第十二世紀的修道運動中，俄利根的註釋都極受重視。十六世紀的羅約拉(St. Ignatius of Loyola, 1491-1556)並非情感用事，卻較重理智，論説神與人之關係時，喜歡喻作婚姻中的情愛。又同時代的十架約翰(St. John of the Cross)，甚至在離世前，特別要求別人為他誦讀雅歌，因為對他來説，屬靈的婚姻即將完全實現。他的靈魂要升到天堂，可見他感受之深。於此可見，俄利根之寓意解釋與神祕神學影響後世，歷久不衰。神祕神學可更貼切的稱為「愛的神學」(參考William Johnson, *Mystical Theology —— The Science of Love*, 1995, 12-14)。

(二) 與神聯合：貴格理的講道集

女撒的貴格理(St. Gregory of Nyssa，約主後332-395年)，是東方教會之教父。他的《雅歌講經集》(*Canticum Canticorum*)共十五篇，解釋雅歌第一章一節至第六章九節。這原為希臘文著作，後譯為英文(Hans Urs von Balthasar, *Der Versiegelte Quelle: Auslegung*

des Hohen liedes, 1939為部分節譯。Herbert Musurillo & Jean Danielou, *From Glory to Glory*, 1961亦非全譯)。此外還有評譯Werner Jaeger & Hermann Langerbeck, eds., *Gregori Nysseni in Cantieum Canticorum*, 1960, vol. 6；尚有J. P. Migne, ed., *Patrologia Graeca*, vol. 44在十九世紀(1858)寫成。

葛氏的著作中論到屬靈的操練，有下面三大特點。第一，這是寓意解釋。第二是神祕神學，第三是希臘哲學。

寓意解釋，尤其是在雅歌中，最早為羅馬的希波里德(St. Hipplytus of Rome第二世紀)所採用，俄利根這位第三世紀的教父更確立寓意解經的典範。他論雅歌為基督愛新婦教會，視之為屬靈生命之高峰。這無疑為以後世紀遵循之解經原則。俄利根將屬靈生命分為操練的三大階段：煉淨的(purgative)，光照的(illuminative)，連結的(unitive)，以這三種分段適用於舊約的三書卷——箴言、傳道書，以及雅歌。這種思想與方法的依據是源自希臘的柏拉圖及早期哲學家。他完全隨從俄利根。

寓意解釋往往是神祕神學的途徑，這也是依據俄利根的神祕主義。亞歷山大學派注意學效基督，以默想聖經為靈性之栽培，因愛神而愛弟兄姊妹。

希臘哲學的影響，是亞歷山大、猶太，與基督教之先進人士如腓羅(Philo)，革利免(Clement)與柏羅帝(Plotinos)。柏羅帝與柏拉圖以及斯多亞派(Stoics)三者鼎足而立，無疑是葛氏思想的依據，他對經文以寓意解釋，無意採取這些學派的方法。葛氏省思的經義，在基本上是禮儀的，無疑是有希臘文學體裁的評鑑而得的，求美與善。

照葛氏所論，神是無限的，而人是被造的，極為有限。人尋求神，心無法滿足，但生命在長進中，必有改變，正如保羅所說的：我們可以變成主的形狀，榮上加榮(哥林多後書三章十八節)。雅歌中的新婦，在戀慕中得以改變，實在是力上加力(詩篇八十四篇

七節），生命的成長，親近神，是就近生命的泉源，而這水源是湧流不盡。

葛氏的神祕論調，是根據神的形象（創世記一章二十六節）。人既在內裡有神的形象和神的屬性，因此，可以得著潔淨，有良善的本性，這與獸性有別。所以雅歌是強調人可恢復神的形象，並人可與神在愛中結合。

雅歌以女性為中心，正如箴言以女性為智慧的表象。指出女性的忠貞純潔，與主聯合，以及新婦的形象，是極為令人省思的。

屬靈生命的經驗是神祕的，因為其中的內涵似是矛盾的。神是超越的，人對神只是可望而不可及，但是那並不說明神與人是隔絕的。在神的不在與同在之中，人在屬靈的操練時，可以有這兩者的感受。人實在無法看到神，因為神不在外面有形有體的顯現。所以雅歌中所描繪的，不是只在看見，更有觸摸、品嚐及嗅聞，在不同的感受中，有香味，有實物，說明人屬靈的體驗。

愛好似屬靈的狂熱（ecstasy），如保羅所提說的三層天（哥林多後書十二章二節）。神的愛似乎在暗中隱蔽，以致人只在暗中摸索。其實愛不是如人想像的那樣合理，但愛有本身的邏輯，因為情愛確是十分神祕的。

雅歌中所描述的愛，是信徒靈命中長進的動力，這是繼續不斷的追求，為向著標竿直跑，使人對神有更深的認識，更深的愛慕。我們可以在基督裡尋求與神合一，好似婚姻的結合一般。

（三）愛主忠貞：大貴格理雅歌釋義

大貴格理（Gregory the Great, 540-604）因曾任教皇（Pope Pelagius II）顧問，在主後590年繼承為接著的一屆教皇。他是修道士出身，所以不僅有修道神學的背景，也強調神祕經驗。他曾寫作《雅歌釋義》，對中世紀的克勒窩的聖伯納（Bernard of Clairvaux，約1090-1153）也有影響。原文為P. Verbraken, *Corpus*

Christianorum, series latina 144, 1963，法文譯本為*Sources Chretiennes*, 314, 1984。

他解經的原則，也是寓意的，他引用的經文為哥林多後書三章六節：字句是叫人死，精意是叫人活。字句將精意隱藏起來，好似糠粺將麥粒藏起來。「將事隱祕，乃神的榮耀。」(箴言二十五章二節)雅歌有神祕的內涵，是一首愛情結合之歌。其中有四把聲音：新婦的(教會)，新郎的(基督)，新婦的陪伴少女的(未成熟的心靈)，新郎的友伴(教會的聖徒)。

親嘴是先知的話語，愛情(兩乳)比酒更美，酒是律法與先知，兩乳供給餵養，並使人飽享愛情。馨香的膏油為聖靈的能力與恩賜，馨香也可指美德。比酒更美，道成肉身的奧秘，遠勝世界的智慧。用口親嘴又可指內心的平安。倒出來的香膏也可指道成肉身，由未見的成為可見的，所以眾童女都愛你。信徒必須成熟，孩提太幼稚，老人情感已不再豐富，而愛是青春的特權。

願你吸引我。或者我力量不足，也許意志不夠，但一定要有追尋的心；而主必吸引我，使我有渴慕的心。我要快跑跟隨，於是王帶我進入內室。這正如詩篇一一八篇十九節：「給我敞開義門，我要進去，稱謝耶和華。」

王帶我進了內室，我們必因你歡喜快樂。親近主必有滿足的喜樂。這是愛情的甜美，這是隱密的經驗。「祢必把他們藏在祢面前的隱密處……你必暗暗的保守他們……」(詩篇三十一篇二十節)

「我雖是黑，卻是秀美。」(一章五節)公義的審斷看我黑，但由於恩典的更新，我就有秀美。基達的帳棚是屬外邦的，因為基達是屬以掃的。信徒常受未信者輕視，人們看輕這女子，猶如人們對教會未必有好感，但是教會畢竟是榮美的。

「我心所愛的啊，求你告訴我你在何處牧羊，晌午在何處使羊歇臥？」(七節上)中午是日頭最猛烈的，信徒應有火熱的愛。何處牧羊，使羊歇臥，愛是供應一切需要，以真道餵養所牧養的羊。你

若不知道，只管跟隨羊群的腳蹤，屬靈的道路可以識別，與眾信徒一同攜手前往是何等暢快。

這部釋義以雅歌一章九節為結語：「我的佳偶，我將你比法老車上套的駿馬。」堅強有力，法老的戰車若象徵著驕傲與貪婪，神的能力必勝過他。

(四) 切慕主愛：中世紀的神祕釋經

中世紀修道者解釋雅歌，其中最重要的是聖伯納(Bernard of Clairvaux)。他以俄利根的寓意方法解經，並應用可溯源於奧古斯丁(Augustine)的神祕思想。奧古斯丁被稱為「神祕主義之父」，雖然有人以為他不是神祕主義者，但他卻極有思想，在靈性的追求中，全不是理性思維的(參考Abbot Butler, *Western Mysticism*, 24; John Burnaby, *Amor Dei*, 23)。他著重默念，重視屬靈的異象。在《懺悔錄》(*Confessions*)中，奧氏將教會喻為「關鎖的園」(雅歌四章十二節)。他還未寫作雅歌的註釋，卻在《神的城》(*The City of God*)一書中，提出雅歌是描繪聖徒心中的喜樂，為基督與社會的婚姻。他説這喜樂是以寓意的帕子(面紗)在隱藏中道出熱切的渴求(*The City of God*, XVN, 20)。聖伯納幾乎完全引用他的話(參考*Parente*, 147)。所以有人評論聖伯納的《雅歌講道集》，是受俄利根與奧古斯丁二人的影響最深，尤其是後者。奧古斯丁本身十分著重學識與聖潔，而這兩者是以屬靈的操練作為橋樑。

奧古斯丁對聖伯納的另一影響是修道主義，奧氏的思想在第六世紀已經影響了本尼迪克(Benedict)的修道規律及大貴格理(Gregory the Great)。所以聖伯納承接這修道的傳統，加以發揚(參Robin Macs U Gabriel O'Donnell, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, 1990, 39-42)。

奧古斯丁的神祕思想，以神的形象為主(*Imago Dei*)。對聖伯納必有極大的影響。他再以神的異象 (*Visio Dei*)，為達到基督全部的生命，就是與神有愛的連結，基督是完全的中保(提摩太前書二章

五節)。奧古斯丁在教會的教父中，不愧為最重要的一員，他的思想影響了其後十六個世紀的教會，而中世紀由聖伯納與其他幾位聖徒來承接，使西方的神祕主義一直發出巨大的光輝。

中世紀的聖伯納固然是首屈一指的，但另一位維廉氏(William of St. Thierry)不能不提。他是與聖伯納同一個時代，同受奧古斯丁極深的影響。奧氏的「三位一體論」(*Imago Trinitas*)這種神祕的思想，使維氏深有共鳴。維氏著有雅歌第一章及第二章之註釋，篇幅並不長，並且大多由聖伯納的講道中撮取的。他論述神的愛在信徒心靈中的作為有三個階段，先在人的身體及感官方面，繼而在人的理性方面，最後在人的靈性方面。在第一階段以默念享受基督的人性。第二階段在追尋主的過程中有火熱的心靈感受，到第三階段對基督有更深切的認識，不憑外貌來認基督(哥林多後書五章十六節)。

在第二階段，或說在中間，是理性方面，卻也直接與靈性相連，這是哥林多前書二章十節：神藉著聖靈向我們顯明了，因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了(哥林多前書二章十節)。

這三種有關愛的層次，是必須相提並論，互為關連的；它們是依次漸進，也反覆互動的。第一種對付試探；第二種對付異端，罪得赦免之後，就在真道上求進，不受迷惑；第三種力求完全，是進入神祕的經驗。第一種可以抹大拉的馬利亞之得蒙赦罪，彼得的愛主心裡火熱，以及約翰的虔誠與溫良作事例。第二種向世界死，向天上活，屬靈的感受日益加深。第三種是處身在神的平安裡，無言無語，在靜默中享受主的同在。

這三個步驟，正可從雅歌中清晰地看到。書中有少女，有新婦的陪伴者，以及新郎。新娘等候新郎來吻她，新郎以熱情回應。這裡有人的言語，表達人的情懷，或以表徵的言語來說，好似說比喻一樣。以後新婦與新郎結合，二人成為一體，不僅成為骨中之骨，肉中之肉，也融合成為一個心靈。

愛的三個步驟，好似是三個吻。第一吻求赦免與和好；第二吻為深切的靈交，第三吻是默念，先吻腳，再吻手，最後吻嘴；吻腳是謙卑蒙恩，吻手是虔誠感恩，吻嘴在深度的默念中，進入更深的關係。從自然至恩典，是第一與第三步驟，中間是智慧。新婦的意願也代表教會的渴慕與追求。

第三個吻必是最重要的，那是神的話語。「神在古時藉著眾先知，多次多方曉諭列祖，就在這末世，藉著祂兒子曉諭我們。」(希伯來書一章一、二節)這是神話語的啟示，是祂愛的吻。先知以賽亞預見聖靈的恩惠在彌賽亞身上，有七項恩惠：智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈，再加上以敬畏耶和華為樂那恩惠(以賽亞書十一章二、三節)。

雅歌一章二節：「你的愛情比酒更美。」「愛情」有譯為「兩乳」，這是愛的感受與享受。乳是豐盛而甜美的，這表徵著神話語的豐滿，如乳汁一樣，飽享愛情。

雅歌中又提到葡萄壓榨的汁漿，是智慧的真理，這也表徵乳汁，你的兩乳比酒更美。所以酒、乳及油都是表徵著豐富與馨香，以此喻為愛情。比這些更美。下面是一些可供參考的資料：

Expositio super Cantica Canticorum, *Patrologra Latina*, 180, ed. J. Migne, 473.

Davy, M.M. *Guillaume de Saint-Thierry: Commentaire Sur LE Cantique*, 546, des Cantiques, Teste, notes critiques, traduction, 1958.

Pellegrino, M. "Tracce di sant Agostino nel De Contemplando Deo c nell," *Expositio super Cantica canticorum di Gugliel mo di Saint Thierry Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963),103-110.

(五) 新婦在教會：倪顧勒的歷史寓意

雅歌以寓意解釋，並有深切的神祕思想，在中世紀最為盛行。在那世紀後期，倪顧勒(Nicholas of Lyra, 1270-1349)寫作《雅歌

註解》(Postilla可能原為postilla verba "Following the words in question, continuous gloss interposed between the lost of the text." 參閱B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 270)。全文參閱 "Postilla vemerabilis Patris, Fratris Nie' olai de lyra super canticum canticorum," in *Biblia Sacra cun gloss a interlineari ordinaria,* ed. Nicolai Lyrani Postilla, six volumes, 1588, vol. III, folios 355 recto, 368 verso。他對解經原則先作一番解釋，指出解經須從歷史的、寓意的、道德的，以及神祕的這四方面探討研究。經文研究必須先從歷史方面著手，進而以寓意探究信仰和道德方面作為對行為的指導準則，最後看神祕的經訓，這樣才算完成研經的目的。「神祕」一字(anagogical)原意為引往上面(*goge* + *ana*)。這是照著亞奎那(Thomas Aquinas)的說法，由於亞氏原是猶太教徒，他受猶太經學家(十一世紀的Rashi)影響至深。他又影響後來的馬丁路德，可見他的著作甚有分量。

倪氏的註解甚少提及神祕的靈意方面，而他的寓意解釋頗著重歷史方面的研究。他註解的前六章是論及以色列的歷史至新約，出埃及至基督降世。後兩章則提到教會及其增長，並有平安的日子。

（六）修道切慕主愛

中世紀最重要的神祕主義者，為克勒窩的聖伯納(Bernard of Clairvaux, 1090-1153)。他在中世紀歐洲的修道運動中，無疑是最具影響的人物。他詳盡的講解雅歌，共寫了八十六篇講章，主題是「渴慕主愛」。他從1135年起撰寫這些講章，直至1153年，前後長達十八年。他沒有完成雅歌全部的講章，只寫到第三章一節。

聖伯納雅歌的講道叢書，總有俄利根的影響，但有否受貴格理的影響，並不明顯，所以甚難斷言。俄利根的《雅歌註釋》(*Explanatio super cantica canticorum ab exordio usque capite nobis vulpers*)曾被聖伯納引述，所以毋庸置疑伯氏確受著俄利根的影響。

奧古斯丁的影響呢？奧氏對雅歌並無系統性的解釋，因為他認為雅歌最難解。事實上奧古斯丁並非完全以神祕主義為主，對雅歌的婚姻隱喻，也持較為穩健、均衡及中庸的看法。

至於聖伯納是否受當代的風氣與作品影響，答案未能肯定。他的摯友維廉氏(William of St. Thierry)未必影響他。可見他的解經有獨到之處，雖然他仍不能完全脫離「修道神學」(Monastic Theology)的範疇。修道神學在中世紀確興盛一時，有其獨特的性質。

(一) 修道神學思想

「修道神學」是在經院哲學時期之前及該時期之最早階段開始發展，其著作是靈修性的，多著重內心的感受，以默想方式論神啟示的真理，不是理性的分析，而是感性的想像；是主觀的經驗，進而成為心靈的操練。用現代哲學的名詞，那是實存的(existential)，而非實質的(essential)；或者可以說，不是理論的，而是實踐的，著重在生活中力行出來。修道神學的處境是在修道院，在修道生活中，讀經是靈修中最重要的。在禮儀裡的經課(*lectio divina*)每日、每週、每季、每年的循環不息，這是長期而且經常的操練，以愛為前提，為先決的條件。貴格理的論調：「愛本身就是知識」(*The Gregorian axiom: amor ipse notitia est*)。愛神才可認識神。

分析聖伯納之《雅歌講道叢書》，可說是典型的「修道神學」，修道解經的特性至少有下列六項：

一、 適合個人的靈修生活。

二、 以愛為中心，信心與真理尤為其次。

三、 基督的同在是在心靈之內，並不注重教會是基督的身體。道成肉身，基督在信徒心中成形。

四、 人對神的愛有回應，這回應就是操練。

五、 在用語上是詩的形式，不是論理的。

六、 這既是為靈性的操練，解釋似永無止境，不能完成。

從聖伯納之《雅歌講道叢書》(*Sermones super Cantica Canticorum*)讀者可以覺察其中反映十足的「修道神學」。這也說明神祕主義的格調，強調基督與教會的奧秘，特別人心靈與神的關係。單是講論雅歌第一章第一節，就有八篇講章，專論基督救贖的奧祕，人與神在今生的聯合只是局部的，不完全的，離世時才更為真切，一直到身體復活才有完全的聯合。

第二節：「願他用口與我親嘴。」照拉丁文譯詞，親嘴是多方面的；有四方面的親嘴，包括整個的救恩歷史：舊約時代正直的靈在渴求主；道成肉身時的親吻；救主現今對世人的救贖是第三方面的吻；第四方面的吻是在末時屬天的吻。另外，又以身體為例描繪：吻腳是悔改歸主，蒙主恩惠；吻手是信徒繼續悔改離罪；最後是以口親吻，與主聯合。這是在第七篇講章內有所說明。第八篇是講論父子聖靈三位一體之聯合。

(二) 渴慕神為主旨

在全部講章內，主旨在「渴求神」，聖伯納的用字為*desiderium:* desire，在涵義上有愛慕或敬仰的心意。這是「神祕」之用詞〔參考J. Blanpain, "Language mystique, expression du desire," *Collectanea Ordints Cisterciensium Reformatorum* 36 (1974)：45-68, 226-247; 37 (1975)：145-166〕。這是心靈的渴求；當敬愛的人在，就是歡悅，他若不在，就有思慕的衷情，正如雅歌所描述的情愛。

這種渴慕，不是人心自行發動的，而是神賜的。人雖有向上的心，但總是力不從心，可望而不可及。使徒保羅也有這樣的感受，情願離世與基督同在(腓立比書一章二十三節)。信徒是從神的話(其講章第三十三篇)，從基督(其講章第二十八篇)，從神來尋找(其講章第八十四篇)，這種渴求就是屬靈的操練。

渴慕神，心中如火，焚燒得白熱。火是激烈的，會焚燬雜質，有淨化的功能，除盡人內心的自私。心靈的淨化也有轉化的能力，使心意更新而變化(其講章第三十一、七十四篇)。

渴慕神，猶如悲痛的情懷，有嘆息有低泣，化為眼淚。這又好似身體感到乾渴與飢餓(其講章第七十四篇)，神的話才可解渴與充饑。渴慕神，如在長途跋涉的旅途，感到疲累困乏。走向神還有一段距離，還要勉力向前，不可懈怠(其講章第三十五、七十五篇)。這是先知以賽亞的話：「當趁耶和華可尋找的時候，尋找祂，相近的時候求告祂。」(以賽亞書五十五章六節)

修道神學的思想，是將屬靈的操練喻作對愛的追尋，這追尋是十分嚴格的，並且著重靜修、自制、獨身不婚，似乎缺乏那份熱切的情懷。其實他們讀雅歌，體驗情愛的熱與美，是有十分熱切的感受。

在聖伯納的用詞中，有三個字是表明渴慕神的情懷。一個是愛（*amor*），另一個是忠誠（*dileatio*），還有一個是仁愛（*caritas*）。這三個字都可籠統譯為「愛」，但第一個字（*amor*）有十分強烈的愛，通常指性愛，但適用於雅歌，也作寓意的解釋，為神祕的愛（C. Mohrmann, "Observations sur la langue et le style de saint Bernard," *Sancti Bernardi Opera*, 2:XX, ed. Jean Leclereq, Henri Rochais & C.H. Falbot, 1957-1977）。第二個字（*dilectio*），本能的成分少，理性的因素大。這字似乎是主動的，而第一個字有被動的涵義，需要被引導，導入正軌。愛的終極才是第三個字（*caritas*），約翰壹書四章十六節：「神就是愛。」在拉丁文譯詞為*caritas*（相當於英文charity，參考Helene Petre, *caritas: Etude sur le vocabulaire latin de la charite chretienne*, 1948）。

聖伯納將第一個字（*amor*）與渴慕（*desiderium*）常相提並論，兩者似不可或分（講章九），可參考John Morson, "Seeking God by Desire," *Cistercian Studies Series* 2 (1967): 175-185，這種愛常是十分熱切的，在用字方面有*flagrare*「焚燒」（其講章第四十九、六十七篇），*ignis*「光亮」（其講章第二十一篇），*fervor*「火着亮」（*Sermones de diversis* 59），*aestuare*「燒熱」（*Sermones de diversis* 29），*ardere*「火花」（其講章第三、十八篇），*inardescere*「火熱」（其講章第十八、五十七篇）。這些都是表明熱烈或熱切的愛，是逼切追求與渴慕。

這種神祕的愛是信心的果實，因仰慕而有的體驗。另有用詞為*affectus*，*affectio*，源自動詞*afficere*，通常是英文affection的字源，譯作「感情」、「熱情」、「同情」、「關懷」。在聖伯納的雅歌講道中，

這是對神的那種熱情，對人才有同情與關愛（如在其講章第五十及六十七篇）。這也是屬靈操練另一用詞，表明對神的愛慕與渴求。

又有一個字*devotio*，「熱誠」或「忠誠」，也是渴慕神的涵義，是神賜予的（講章七十四），*intentio cordis* 意願，是修道院的規則用語〔參考M. Casely, "Intentio Cordis, Regulae Benedicti 52:4," *Regulee Benedicti Studio* 6/7 (1980): 105-120〕。

有一個字也是聖伯納所提說的；就是*compunctio*「悔恨」，意指因切慕神而生發那種對自己不滿而有良心的不安，求神赦免，這是受神愛的感召而有自我肯定的意願，不敢再抗拒神的恩典。可參考聖伯納的另一部著作*Sermo in assensione Domini* (1.3)。他提說「悔恨」之後有「熱誠」然後就有「虔敬」。

歸納言之，渴慕神，在人的經驗中不是那麼具體，因這是人內心的感受，逐漸的進展，是靈性操練必經的步驟。以雅歌中情愛的進步，似可說明一些，這些用字使讀者明白聖伯納怎樣論屬靈操練的經歷。

聖伯納認為：渴慕神、尋求絕對之主，是創造者賦予人的天性，因為人是有神的形象，有自然的意願要與創造主相合。他必想超越本性，尋求神性。自然的終極目的是與神聯合，人的目的也在於此。這既是人的本性使然，他所追尋的是創造、救贖與完成全備的救恩。這些都是神恩惠的賜予。

(三) 人有神的形象

中世紀的信仰思想是以經驗為主。這是承接教父的傳統，主要的影響力來自俄利根、奧古斯丁以及貴格理（Gregory of Nyssa）。他們認為屬靈的成長，不僅在於認識神那種客觀的信仰，也在蒙受恩典的主觀經驗。這種見解可謂「神學的人類學」（Theological Anthropology），以信仰為人本之基礎。聖伯納的著作《恩典與自由抉擇》（*On Grace and Free Choice*）足資說明。神的恩典是在於神照祂的形象造男造女，人的本性是屬靈的，應歸屬於神。

閱讀聖伯納之《雅歌講道叢書》，就可發現這個重點。他從不同的重點論神的形象。在講章五，他雖沒有明顯指出神的形象，卻從宇宙性的探究中指出，人是在天使與禽獸中間有最高的與最低的地位，但他對身體的見解，卻是肯定的。在講章十一，伯氏確認人是尊貴的，人因救贖的恩典而感恩，而罪使心靈敗壞，失去神的真理、仁愛與永恆，失去祂的形象。救贖是神的形象的再行恢復，重新有良善，及與神的性情有分(雖然仍是不完全)。這在其講章第十九、二十一篇特別提出。

在其講章第二十四至二十七篇，聖伯納提出身體與心靈的兩極化(polarization)的看法：原來的狀態與現在的實況，現今與最後的結局，從變形至轉化。論人的正直，傳道書七章二十九節：「神造人原是正直。」詩篇九十二篇十五節：「耶和華是正直的……在祂毫無不義。」人即使被贖，仍不能達到神那樣的正直。參考講章二十四。即使神的形象在人心裡恢復，但身體仍不能達到。雅歌一章四節：「我雖是黑，卻是秀美。」新婦有內在的秀美與尊貴，但外面仍無法那麼崇高。在其講章第二十六篇提說基達的帳棚，也在論身與心之關懷。其講章第二十四至二十七篇，就集中在心靈的狀況，論說從高貴的本原，至最後的榮耀。

神的形象表顯在「道」，這是講章三十三所著重的。雅歌一章八節：「你這女子中極美麗的，你若不知道，只管跟隨羊群的蹤去，把你的山羊羔，牧放在牧人帳棚的旁邊。」這在俄利根的解釋，是指自我的認識，也是聖伯納所採取的，存謙卑的心，明白並接受真理的道，這是心靈的生命，從真道看見自己。

這真道就是神的兒子，他十足表現在神的形象上，滿有神的智慧。祂救贖人，使人得以回復神的形象，以致人可永久享有這樣屬靈的品質，可與神聯合，進而從神這愛的來源，使人心中有愛，這愛必須發展，使人內心正直，而有真實的自由。人可以光明磊落，心地單純，行為有主之樣式。

(四) 無可相像之處

人是有神的形象，但在世上寄居，有世界的力量在不斷沖激著他，使他在無奈中妥協。一方面身體受外面的影響，另方面內心卻不能與身體連結，對屬靈生命的成長，成為一種阻礙。這是人無可與神相像之處，人在物質世界生活要承受負荷(因為人真正的家鄉是在天上)，日漸疏遠神，好似浪子離家到遠方去。聖伯納在講章多處(如在其講章第一、十一、二十、三十九、六十一、八十五篇等)強調，世界、肉體及魔鬼三者，阻礙人屬靈的長進。在追求渴慕神的過程中，必須擺脫並摒棄這些。罪中之樂就是出於世俗與肉體。整個世界好像一個監獄，我們是被逼在惡者中間居住，所以必須從惡者中間走出來，不與罪惡交往。

在這世界中生活，在短暫之人生中，生命似乎是十分悲哀，聖伯納對人生似抱持反面或消極的態度，認為人實在無法脫離，因為沒有神形象的跡象。人在無奈中，只有積極地操練靈性，攻克己身，不為罪惡所勝。

(五) 渴慕神的意願

聖伯納論到人心靈的需要，在於切實擺脫世俗、肉體與物質的束縛，才可恢復原有的和諧，在創造的一切秩序上提升。這是修道生活的目的，也是屬靈操練要致力的方向。

當人確實擺脫世俗與肉體，得以恢復了自由，才有真正的福樂與長進。人有屬靈的本能，內心的渴求需要得著滿足，空虛需要填滿，但只有神才可成就，除此之外，人所能做的僅有相對的價值。

屬靈的事是值得追尋的，主的恩典必須品嚐，才知道這是美善的。面臨當前的艱苦，必須幾經掙扎，才能達成願望，這是好的，因為將來就沒有那麼困難了。

這是一種肯定，人是能夠與神聯合的。但這不是垂手可得，追求是必需的，有希望卻容易有挫折與失望。但人終究是有神的形

象，這種與神聯合的渴求是必有的，它必是朝著神的方向，這也是超越自我的，只有從經驗中才可以真實地意會。

聖伯納就是充分把握著道成肉身的道理。基督是完全的神，同時也是完全的人。人在本質上有神性，神必須成為人，使人可以成為有神性情的生命。屬靈操練就是使人更像神，更顯出神的形象來。這是個人的更新，在潛移默化之中，彰顯神榮耀能力。

渴慕神，必可得著滿足，在雅歌中可以看出。該書論愛者的對語。這是兩面性的。當他們兩者能夠相遇共處，必有極大的喜樂。當他們分離不在一起，就有憂苦的感受。這是愛的關係，基督與教會，真道與個人的心靈，愛在今世是不可能完全實現的，那便要等到將來。但是愛慕神是今世的渴慕與追求，只有從神的話語中才能找到答案，給予我們實際的動力和切實的鼓勵。

（六）屬靈的結合

聖伯納從雅歌論心靈提昇至神面前，這是以地上情愛為例說明心靈與道的聯合。婚姻的意象早在教父的著作已經提說了。這也不只是在倡導個人的靈性，屬靈的操練仍是與教會生活有密切的關聯。

心靈與道的聯合，雖是以婚姻為例，但並不以性愛為題旨。這是屬靈的事，關乎心靈的提昇，與身體並不直接關涉，何況修道者本身獨身不婚的經驗，令致他不在這一方面進行深究。所以雖然雅歌以婚姻的愛來說明，卻不在婚姻的情愛親密方面加以說明。

這是屬靈的結合，在講章八十三解釋說，愛的表達沒有浪漫的成分，只有歡悅而謙遜的情懷，彼此的關懷與照顧。這愛既來自神，必然是崇高與聖潔。心靈與道結合就是與神聯合。擁有道，亦即是在生活中與神的旨意完全和諧。

這是心靈神祕的聯合，有關「一體」的經驗。人的愛完全溶入在神的愛中，可參考講章七十一，那裡談到心靈的結合，合為一體。

(七) 渴想天上事

在修道的精神方面，天上的事是他們所渴想的，神的愛既已充實追尋者的心中，必使人熱切地憧憬天上的榮耀。在奧古斯丁的著作中，有強烈的論說，在其他聖徒(如大貴格理Gregory the Great)也十分熱衷於這樣的追尋。(R. Guardini, "Bernard von Clairvaux in Dantes Gottlicher Komodie," in *Die Chomaere*, 54-70.)

聖伯納有拉丁傳統的觀念，看天上的家鄉，如在希伯來書十一章十三節：「……從遠處望見，且歡喜迎接，又承認自己在世上是客旅是寄居的。」又在十三章十四節：「我們在這裡本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城。」

對新婦來說，在地上沒有那麼美，有一天可回家鄉，就是最美好了。所以講章二十六論基達的帳棚，那是指我們的身體，究竟是短暫的。身體是與神有極大的距離。哥林多後書五章六節下：「我們住在身內，便與主相離。」我們是朝聖者，向天上走去(其講章第六十、三十三篇)。

雅歌二章十二節：「斑鳩的聲音在我們境內也聽見了。」聖伯納以此為默想的題材，論現在的生活中，嚮往將來在家鄉時要經歷的。從地上的逸樂，追尋天上的事，也許只能想像於萬一(參考其講章第六十二篇)。思念上面的事，使人更不會留戀地上的生話(參考其講章第五十九篇)。所以，朝聖的觀念與行動，同樣是屬靈的操練。

信徒在地上的日子始終只是過渡的，不能長久。我們要離開巴比倫，到耶路撒冷，神的城已經在望。這是奧古斯丁所呈現的意象，是我們追尋的目標。

聖伯納繪出一幅天上的耶路撒冷，那是人們渴求的目標。這原是拉丁教父的思想，是以禮儀來表達，成為禮拜中的媒介物。在聖伯納的描繪中，耶路撒冷四圍的廣場，鋪滿黃金，街上到處可以聽聞哈利路亞的歌頌聲(參考其講章第七十六篇)。他喜引述哥林多前書二章九節：「神為愛祂的人所預備的，是眼睛未曾看見，耳朵未

曾聽見，人心也未曾想到的。」(參考其講章第十一篇)這是指天上的榮耀，在國度的思想中，這是極重無比永遠的榮耀(哥林多後書四章十七節)。這也就如保羅所說的，「我想現在的苦楚，若比起將來要顯於我們的榮耀，就不足介意了」(羅馬書八章十八節)。現在我們所見的有限，但「若敞著臉，得以看見主的榮光。這好像從鏡子裡返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的」(哥林多後書三章十八節；參考其講章第三十一篇)。

這是天上的榮耀，是信徒心靈的新郎，真正結合起來與道聯合(參考其講章第二十九、七十六篇)，榮耀必充滿在天上的居民，原是從基督人性得到榮耀而普及眾人的。這是極大的喜樂。「我在聖所中會如此瞻仰祢，為要見祢的能力和祢的榮耀。」(詩篇六十三篇二節)「我心靠耶和華快樂，靠祂的救恩高興。」(詩篇三十五篇九節)

聖伯納傳天上的信息，敦促人在屬靈上長進，並以此作為靈性操練的動力。

(八) 異象得見神

天上的耶路撒冷，是平安的異象，只有被選的民可以看見，因為在那裡他們必面對面的看見神，這是屬靈結合後必有的經歷，為聖伯納所強調的(參考其講章第八十二篇)。在主的日子所有今生尋求的，都可以看見祂。約翰壹書三章二節：我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明。但我們知道，主若顯現，我們必要像祂，因為必得見祂的真體。在地上我們有從天上來的異象，這並非完全的，要等到將來(參考講章四十五)。現在只憑信心來接受神的道(講章四十一)。將來信心必變成眼見，不再是影兒，而是實體(參考講章四十八)。

(九) 復活與升天

聖伯納深信身體的復活，他並不對身體持否定的態度，但他更相信人最後轉變得榮耀，所以主的復活確保信徒的復活，並且可脫

去地上存在的形象，而有天上存在的形象，必永不見朽壞(參考其講章第二十五及四十三篇)。這復活的新生命是人所渴慕的，這是盼望的中心，為將來得榮的信念。

主復活之後，升天。這奧秘是聖伯納所注重的。神的愛終於勝過罪惡，使人因信有確據，是中世紀神祕主義的典型信念，聖伯納有最清楚的論述。主升天為要使我們將來得榮耀。

在講章七十九，聖伯納引述雅歌三章四節：女子遇見她心所愛的，就拉住他，不容他走。這種屬靈的執著，是操練中體會主的同在，與祂一同升到天上，是每天靈性提昇的經歷。

這是末事論在屬靈操練的信念，或可稱之為屬靈的末事論(Spiritual Eschatology)，使人永懷盼望，在盼望中得著激勵。在渴慕神的過程中，等候主的日子。這是得贖的日子，不僅心靈，連身體也得贖。聖伯納所重視的，是現在與將來之間質的變更，這兩者之間的距離已毫無影響；可參考其講章第十三、三十六篇。

聖伯納著重渴慕神，這種渴慕是屬靈操練的動力。這也是日常生活蒙恩的經驗。在歷史中，基督的臨世以及末時祂的再來，兩者中間是人在世上蒙恩得救，靈命得以增長求進。這原是奧古斯丁的論調：罪得赦；蒙恩惠；得榮耀。聖伯納還有三項：創造—和好—復興。他還提出另外三方面，就是使徒保羅所論說的信望愛。信是敬畏神，望在中間，而盼望必須有忍耐。另一方面，信也可介乎盼望與愛的中間，信心必須有行為，才可連合過去與將來；而現在正是信心表現行為的良機。

(十) 不同的轉變

在聖伯納論恩典的三方面，從操練起，至感恩，也是成長的過程。這中間也著重信心的行為，可參考其講章第二十三篇。在渴望神的恩典的過程中，是否有轉換的餘地呢？人既得著赦罪的恩典，就應在德行上求進，因此屬靈操練的過程中必須透過默念的經驗，從不同的主觀經驗中尋求親近神，不會是靠客觀的事物(參考其講章第四篇)。

在不同的轉變中，人的作為與聖靈的作為仍有十分明顯的區別。在其講章第十八篇，聖伯納論及正面的屬靈經驗，認為應有愛的感受，在默念時，渴慕的心必更加火熱，其講章第二十一篇再強調聖靈的計劃，要使到神的作為實現出來。這是人可得著喜樂的祕訣。

渴慕神，亦即是在等待蒙恩的時刻，但期待難免會有失望。神似乎不在，使我們無法尋見，但心靈似在荒地的狀態下最需要開墾，才可撒種、耕耘，然後結出豐碩的果實。可見沒有負面的經驗，渴慕之情懷會容易流於自足。

人在得著救恩的時候，也會有不同的經驗，渴慕神必須忠於自然，對自我必須培植，為順從創造的秩序。要接受神的啟示，隨從福音的呼召，真心奉獻給主，逃避罪的試探，在德行上求進，追尋智慧，操練默念，求上面的事與神的道有屬靈的結合。這些步驟都是必須的，有時次序可能轉變，形式也許不同，但渴慕追求的心卻是同一的。

（十一）實現的過程

當心靈在恩典長進之中，就與神更為親近，那時必備嚐仁愛、喜樂與安慰。聖伯納認為這些是預嚐屬天的福分。有關天上的生活，有些已在地上實現了。先在德行上有進步，使恩典更有作為。其次是對世界肉體以及魔鬼完全否認棄絕。修道生活本身好似樂園那麼完美。第三是默念，如保羅所說，三層天的經驗。最後在恩典裡長進，是在智慧裡長進，更像神的道。

沉念（*contemplatio*）是屬靈的操練，是一種安息的功課。聖伯納是取自修道的傳統，有安靜（*quies*），靜坐（*sedere*），安穩（*securites*），安眠（*dormire*），無為（*vacare*），閑暇（*otium*）。當心靈在靜止的狀態中，不被攪擾，在完全靜態裡可享真實的自由，有完全的純淨，就有神的榮耀反映在心靈。這是在其講章第二十二、二十三篇所講述的。馬利亞坐在基督的腳前的情景，可說是沉念的典範。

這是神的智慧，照明永恆的景況，使人的心靈完全得以淨化，並將人導入天上的生活(參考其講章第二十八篇)。

(十二) 負面的力量

屬靈的長進不是沒有阻力的。在操練中難免有失望與疲憊。有時所遭遇的是試探、失敗、冷漠，以及各樣環境的壓力。聖伯納特別提出不同的困難。例如，專心等候神，不受其他力量所吸引，兼且始終保持勇氣與信心並不容易。有時太憑感覺也有危險，因為感覺不一定可靠，分辨的力量也不足夠。有時屬靈操練似乎要轉往新的方向，但這未必是正確的，可能有所偏差。

人雖然經常求神賜予恩典，但恩典真的來到時，反而又抗拒起來，可見心靈的敏感不夠，未能真正識別與珍視。這就是我們必須謙卑的原因。有兩件事應特別重視：首先，不可太憑藉過去的經驗，那未必一定可靠，要有開闊的胸懷去接受新的開端。其次，願意接受神的旨意，有時神的旨意看來似乎不那麼理想。須知神要修剪枝子，為要使結果更多(參考其講章第五十八篇)。

渴慕神的過程本身原沒有負面的作用，問題在於我們心靈軟弱，或者屬靈的感受力不足。若然我們能及早發覺並存心追求，在操練上仍是有益的。神的作為不會中止，只要謙卑與忍耐，一切憂煩可以化解，化憂為樂(參考其講章第十四篇)。

還有，憂苦也可能來自「自我」，只想受，不想施，自我的利益無法忘卻，這是需要對付的(參考其講章第十一篇)。有時我們無法長進，處於停滯的狀態，皆因缺少敬畏神的心。一旦回復對神的敬畏，就可在靈程路上向前邁進(參考其講章第二十三、五十七篇)。

有時心中感到炙熱，那不是由於愛主的熱心，或是追求的熱誠，而可能是肉體的刺激，受到罪的吸引。敬畏神的力量，好似水一般，澆熄肉體的情慾；它又好比一支利箭，射透情慾，節制肉體，心靈才得以安全(參考其講章第二十九、五十七篇)。

人生在世，似在無止息的爭戰中。聖伯納常引用約伯記來解釋(參考其講章第七十篇；約伯記七章一節)。信徒是不能避免試煉與試探。我們每人必須背起十字架來跟從主。生活中之艱苦，必須以主的十字架來體會。屬靈的操練決不是輕而易舉的，同時也一定沒有想像中的逸樂。但無論如何，只是堅心倚賴神，在信心中永懷熱望，神便會使這些負面的力量化為福分，使我們得以長進，而且長進不已。

聖伯納借助雅歌，來表達渴慕神那種至深的情懷，作為屬靈操練的途徑。他指出，我們對神應有充分的認識，清晰的看見，堅心的意願，追尋主，與祂聯合，那種屬靈的經驗是牢不可破的。我們應竭力學效主，像祂的樣式。這是在八十六篇雅歌講章中所論述的。雖然是用寓意解經，思想與方法仍是修道神學的神祕主義，但確為我們指引出一條走向神的道路。

聖伯納被稱為「最後的教父」，他確繼承教父屬靈的遺產並將之繼往開來，以十八年的時間(1135至1153年)寫成《雅歌講章》，成為歷代聖徒燴炙人心的鉅作。茲擷取其精華，歸納如下，作為結語。

(十三) 愛神為中心信息

「情愛、仁愛、渴求」(*amor - caritas - desiderium*)是追求屬靈長進的三大要項。聖伯納在講章八十三至八十五論述得十分深切與透徹。神就是愛，這愛是仁愛。聖伯納在著作中(*De consideratione livri*)解釋以弗所書三章十八節：基督的愛是何等的長闊高深。長是指神的永恆；闊是超越一切情愛與包容萬象；高是神的能力；深是神的智慧。使徒保羅也說過，其中最大的是愛(哥林多前書十三章十三節)。這是指神是愛的根源，這愛是「仁愛」。

「仁愛」是神的本性，這是神自由的意志，絕對的權能。祂的愛超越一切，也是一切愛的本源。我們愛，因為神先愛我們(約翰壹書四章十二節)。聖伯納著重神的愛是發軔的，符合保羅與奧古斯丁所論恩典的必需。新婦承認她被愛是預期的、超越的，她就必須

尋求愛中的長進，為應和神的愛，她就越來越愛神。這就是聖伯納講章四十五所說：「神的愛是祂的榮美，這是最首要的，所以比一切的愛更加偉大。她越明白被愛，她越想從心底呼喊，願意用至深之情感愛祂……。」

（十四）人間情愛的性質

神以愛的恩賜給人，人心就從這愛逐漸增進，越發提昇，直達到神的面前。以人間的「情愛」來說，這是有忠誠與熱誠，就有渴慕神愛的意願，這「渴求」成為動力，是神將這意願放在我們的本性之中（*appetites naturalis*）。這種本性因人的墮落而歪曲了。造物的主再予以撥正，引人往天上的喜樂與仁愛，而生發熱切愛慕的情懷與意願。神就是這樣的為我們成就，以道成肉身那種犧牲的愛，讓我們得著無盡的愛，以致我們愛祂也是無可止盡的。

在聖伯納另一部著作*On Loving God* 中，他說明愛是教育的過程，這過程包括四種階段。第一階段是愛己只為己。第二階段是愛神為己，只為滿足一己的需求。人既嚐到主恩的滋味（詩篇三十三篇九節），就推己及人，思想神的愛，以神的愛愛顧他人。第三階段應是愛神為神，看來似為極高的境界，其實還有再長進的階段，愛己為愛神，這才是最高的境界。在地上也能實現。

聖伯納又論愛有三種層次：肉體的愛（即情愛*amor carnalis*）、理性的愛（*amor rationalis*）及心靈的愛（或屬靈的愛*amor spiritualis*），這可能是取自俄利根，以後也為偉廉氏加以發展。情愛在聖伯納講章二十曾經提說。第三種類型在雅歌五章一節所提的愛的滋養也可應用。但此處只提吃與喝，至於第三種是在復活之後。聖伯納把情愛分為四種：奴僕敬愛主人，門徒敬仰老師，兒子孝敬父親，情侶間的摯愛，通常以親吻來表達。以新婦的愛，成為屬靈的言詞，以親密的情愛喻人與神屬靈的關係。

（1）新婦的愛：愛的程度最深，是在新婦的愛。新婦的愛應是最純淨的，只專一地為新郎，要她所愛的飽享愛情。這是神對我們

的要求：你要盡心盡性盡力，愛耶和華你的神(申命記六章五節)。這是聖伯納講章七十三所說的，愛神必是甜密的、智慧的、熱切的，這是新婦的愛。

新婦的愛或說是婚姻的愛，是最純淨的、最甜密的愛。這也必是最智慧的，富有理智與思想。這更是最熱切的，滿有活力，可以體驗的。愛必須是相互的，可全然滿足的，因為這是最高的異象，最高的聯合；它是從沉念神而有的。

(2)純淨的愛：愛如果是純淨的，就不帶有其他的因素或企圖。其實聖伯納所論「純淨的愛」，也有人爭議。愛一定有獎賞，而新婦所享受的那份甜蜜不正是獎賞嗎？(*Amo, quie ama*; *ama*; *ut amen*)聖伯納所提的第四種愛的層次——愛己為愛神，這個己不再是自私的，「己」已經溶入在神的裡面，在推己及人之下，別人也在神愛的範圍內。

在聖伯納的講章五十一，論到馬利亞是沉念的典範；在其講章第五十七篇，論姊妹兩位：馬大是行動的(*operatio*)，馬利亞是沉念與理性的(*intellectus*)，而拉撒路是蒙恩者(*penitents*)。這三者當然以馬利亞最為重要，其實這三個人都一同被論及，是屬靈長進的三大階段或步驟。這正如雅歌中新郎呼喚新婦的三個名稱：「我的鴿子」，「我的佳偶」，「我的美人」(二章十三、十四節)，這又正好是個人愛神；第二是愛鄰舍如同自己；第三方面的關係，就是與神聯合。因此，無論是與神聯合，以及推己及人，都在神的愛中，我們必須敬愛神。這是屬靈操練的祕訣。

（七）靈修昇華情愛

中世紀之後，神祕的靈修生活仍舊持續不衰。雅歌是屬操練靈性之默想經文，修道者繼續以寓意解釋，將情愛昇華為屬靈的愛。

近年有若干經學家認為，雅歌的作者為女性。這種見解未必出自對婦女解放運動的重視，但看該書的內容，確可辨認女性的精神(所謂feminine psyche)。在情愛中，女性並非完全處於被動的地位，有時她們甚至比男性還要積極與主動。在早期教會的教父，可能不會有這樣的看法，也不認女性可以如此主動示愛。當時社會文化與教會實況的確不允許女性可以那麼積極。但雅歌的女子，在她心愛的情人激勵之下，似情不自禁的產生了那種勇氣與忍耐。新婦或是指教會，或是指個人，或是指兩者，都是受基督(新郎)愛的激勵，就應積極愛主。雅歌的情愛確是雙方的、互相的，成為十分美滿的結合。

(一) 新婦的神祕主義

神祕的經驗以新婦為主，稱之為新婦的神祕主義(Bridal Mysticism)。這是指個人的，就是以個人的心靈與主的靈相交，神祕的因素較為濃厚。通常是把新婦個人化(personal bride)；這不同於把新婦團體化(corporate bride)。新婦指整個教會，教會是基督的新婦，是新約以弗所書五章的主旨。教會是由信徒組成的，由個別發展至群體，而在群體中，個人並未失落。個人是有機的整體中

使其完整的一員(an integral part of the organic whole)。新婦的情愛表達在教會中就是在敬拜及敬拜的儀式(liturgy甚至稱之為sacrament)。而表達在個人生活是靈修，或屬靈的操練，那就難免是神祕的經驗。

從十二世紀聖伯納的講道及寫作，很明顯的是著重個人的靈修生活。在十六世紀最具體可援的事例當數德蕾莎與十架約翰，茲分別論述如下。

(1) 德蕾莎(Theresa of Avila, 1515-1582)後世的人稱這位西班牙的聖徒，為神祕神學家，因為她的神秘思想是以愛為信仰中心。其實她受的正規教育不多，但她卻有深邃的神祕經驗，對神有神祕的愛。她從靈修中，或從祈禱裡面得著神的恩典，以致她對生命內在的感受，以及外在的體驗，都有很深的了悟。她承認心靈中突然發現至聖的三一神之奧祕(E. Allison Peers, translated and edited, *The Autobiography of St. Teresa of Avila*,1960, ch. 27, 252)。雖然她常說太忙，沒有時間與力量寫作，自感才學不足，但她一開始寫，思想很舒暢，而且似乎毫不費力，只想用雙手來寫，而且她特別申明，一切所寫的完全是經驗之談，不是憑空想像。這經驗是從禱告出來的(參閱E. Allen Peers, translated & edited, *The Way of Perfection,* 1964, prologue, 34-35)。她實在是有才學的，那是來自平日的靈修。她讀別人的著作必不遺餘力，因為她所論述的，是受到亞奎那(Thomas Aquina)立論的影響。在1970年教皇保祿六世特別追封她為「教會偉大的教師」(Doctor of the Church)。能得這尊榮的人需有聖潔的生活，卓越的才學。她是第一位女性得到這樣的榮譽。

她極為著名的說法，是以花園比喻人的心靈。神在人心中清除雜草，種上佳美的花果。這正如雅歌第四章，以新婦為花園。她從禮拜的儀式中，明白雅歌的內容，雖然她沒有將書中內容全部解釋，卻在1577年寫成一部書(書名的英譯為*Conceptions of Divine*

Love on Some Words of the Canticles)。她顯然面對不少阻力，有人認為婦女是不可寫那麼難解的題旨，命她立即把它焚燬，她只好順從，燒掉她的手稿。但是幸好有一位女修道者事前先抄錄了前七章。這個殘片就成為唯一存留的稿件，得以留傳後世。

她所寫的七章，前三章完全集中在雅歌一章二節上：「願他用口與我親嘴。」第四章是關於第二節下：「因你的愛情比酒更美」；第五章解釋二章三節下：「我歡歡喜喜坐在他的蔭下，嚐他果子的滋味，覺得甘甜。」第六章討論二章四節：「他帶我入筵宴所，以愛為旗在我以上。」第七章解釋二章五節：「求你們給我蘋果暢快我心，因我思愛成痛。」

前三章完全以默想的方式，描繪愛情的甜美。親嘴是濃郁的情分與無限的平安。這平安真是意外的，不是屬世的。她勸姊妹們(修女們)要成為貧窮的人，不要貪圖衣食，惟獨力求心靈的滿足。平安要從長久的屬靈操練才可得著的，必須經常禱告與認罪悔改，學習謙卑。

親嘴是結合的動作。與主聯合，就是完全以祂的旨意為依歸，愛主不是只在言語，而在行為。親近主，決不遠離。在聯合中，有十足的甜美與安慰；「你的胸懷比酒更美而且馨香無比。」越親近主，越能感受祂的香氣，這是第四章的要義。雖獨與主親近的時候，就有很深切的歸屬感；「良人屬我，我也屬他」。

「我歡歡喜喜坐在他的蔭下」，這是祈禱的經驗。我憩息在他懷抱中，感到温暖，甚至火熱，因為他以愛火圍繞著我。第五章就是集中在這一方面的思想。

他要帶我入酒窖，那裡成為筵宴所，飽享愛情的美酒，使我完全陶醉在他懷裡，筵宴所不是只有他與我，還有別人分享我們愛情的歡悅。新婦的意願是要見證主的愛，好似撒瑪利亞的婦人，去告訴眾人，她怎樣喝到生命的活水，愛的見證沒有勉強，卻是完全甘願的。第六、七章要旨在此。

(2)十架約翰(St. John of the Cross, 1542-1591):與德蕾莎是同一時代。在他二十五歲時，德蕾莎已經五十二歲了。他們首次相遇，一同去尋找修道的環境(Discalced Carmelites)。他們的背景相似，都是西班牙人，可說是同鄉，出生地僅相距二十四哩。他們同受亞奎那的影響。亞奎那論知識有兩種，一種是科學的探究，另一種是神祕的體驗。他們是屬於後者。十架約翰與德蕾莎同是十六世紀中最重要的神祕派人物。

他的著作《屬靈的雅歌》(*Cantico Espiritual*)是雅歌的意譯本(1578-1591)，是囚禁在獄中時撰寫的。他在離世前的牀上，要求人為他誦讀雅歌，他以極溫柔的口氣說：「哦，這真是何等尊貴的珍珠！」〔Paschal P. Parente, "The Canticle of Canticles in Mystical Theology," *Catholic Biblical Quarterly* 6 (1944): 142-158. esp. 153n 13.〕

人們對他的認識，是與德蕾莎一般，以愛為主題，但他更出名的是「烏有」，稱他為烏有博士(doctor of nothing - *doctor de la nada*)，這是德蕾莎所熟知的：烏有、烏有、烏有(*nada*, *nada*, *nada*)。這是指無邊的黑夜，主受苦，卻隱藏著，新婦到那裡才能尋見她心愛的呢？黑夜與默念是連在一起的。在神祕中，他可體會新郎的愛，使他靠近新郎胸懷，教導他那種隱祕的知識。這是在默念中可以感受的，因為知識是藉著愛而給予的。

十架約翰另一項也是人們所注意的，就是他寫一首詩：《愛的火焰》(*Oh llama de amor viva:* O living flame of love)。聖靈住在人的心靈裡，射出愛的火焰來。火是焚燬與改變，聖靈的能力就是如火一般，起初也許只是星星之火，逐漸擴大足以燎原。愛在人心靈的深處也進展不已，甚至近乎殘酷地引起極大的悲哀，正如苦難引入黑夜。以後黑夜必會褪去，這樣所留下的傷痕是令人歡欣而倍感甘美。這就是十字架的經歷，所以他被稱為「十字架的聖約翰」("St. John of the Cross")。這是與主完全聯合：我現在活著，不再是我，乃是基督在我裡面活著。於是這愛火不住地點燃著。

在十架約翰的解釋中，這是神祕的智慧，因為智慧是從愛而來的。神是愛，神是隱祕的*Deus Absconditus*，祂是奧祕中的奧祕。十架約翰感到他與神相會，就是那樣的隱秘。這種從愛而來的知識，使他真認識神，是無形的，無可言狀的神祕，好似中午的陽光那麼明亮。

這種亮光是他從雅歌看到的，也可在詩篇，先知的著作，福音書及保羅書信等著作中。他看全部聖經都可有這樣神祕的經驗，這是主耶穌在十字架所顯示的愛：「祂是愛我，為我捨己。」這是十架約翰與德蕾莎共識的智慧，都從雅歌看到。新婦對新郎的回應，就有這樣愛的感受與體認。

他有三部著名的作品：《走上迦密山路》(*The Ascent of Mount Carmel*)，《在深夜裡》(*The Dark Night*)。這兩部可作一部。另兩部著重在沉念：《屬靈的雅歌》(*The Spiritual Canticle*)及《愛的火焰》(*The Loving Flame of Fire*)。在迦密山路第三階段，可與屬靈的雅歌一併研究。

屬靈的雅歌第一節是著重神傷痛的愛，促使人離去自我與低下的愛。聖父、聖子與聖靈在人的心靈之中，但人無法感受，只有一切痛楚的意識，認為神不在，不與他同在。神的同在往往不是人可以覺察的，也不能明白。真正的愛必會尋找，用盡方法想與心愛的交談。

第二節是想找人協助，盼望能夠找到心愛者。祂是我最愛的，願意全心以愛服侍。第三節他顯然很失望，因為他得不著任何的援助。他極力地尋找，不是只求自然的或超自然的滿足，採一些花草而已，而上高山有德行，去水邊得甦醒，任何力量都不足以阻撓他，使他停止尋找，這些力量或是來自世界，或肉體，或鬼魔的。

第四至第八節，一首可愛的詩，敘述創造的美。一切都是她心愛的所造的，自然雖然秀美，怎可與道成肉身比較呢？這是有信心的奧秘，會使新婦感到痛楚。除神以外，還有甚麼使我滿足呢？

第九至十一節更提說愛的損傷。這些傷痕只會使人有痛患，除神以外，對一切都感到厭煩。在世上任何事物都無法使人歡悅，只有死才帶來心中所意願的豐富，那時才可看見真實的美。

愛情在這階段，就有屬靈的訂婚，那種屬靈的經驗，已經脫離肉身，只有以溫和與平安的愛，與神相交。這時正如新婦的呼喊(在雅歌四章十六節)。但此處只呼喊南風。「南風啊，來吧，吹在我的園內，叫醒我內心的愛。」這是在心靈的深處求神隱藏祂自己，因為在那裡才真的可以看見神。

十架約翰論「神祕的婚姻」，是神性與人性的結合，與相交，兩者都連結起來。人的心靈完全溶入在神裡面，好似一堆煤炭化為火花。在這種結合之中，除愛以外，甚麼都沒有。這一點德蕾莎還沒有達到這樣的深度。德氏的神祕思想只在肉身的耶穌，神的道具體在基督身上，也可在信徒身上，但十架約翰再進一步，與神藉基督連為一體，完全溶解，而且溶入在神裡面。

神祕的婚姻之再進一步，是十架約翰在愛的火焰中所說的最後一段話。這不但與神聯合，也與一切被造的結合在一起。神必喚醒人心，能體會更深的關係，有更豐滿的體驗。

(二) 母性的神祕主義

新婦可能是集體，即指教會整體。這種觀念在教父時代已然出現。這是團體的新婦(corporate bride)，就以新婦團體化，或教會化，即教會為新婦(ecclesial bride)。基督與新婦(教會)結合，有敬拜的禮儀，尤其在主餐，不僅記念主的死，更與主的死聯合，與主完全認同。

歷代的經學家，將雅歌中之新婦，或以個人，或以教會團體為喻，一直有不同見解。這可能在爭議中留了空間，使天主教發展聖母馬利亞的神性化。馬利亞為聖母，使教會與主聯合，馬利亞為教會之母。另一種說馬利亞代表教會，雅歌中的新婦為馬利亞，或可說馬利亞為教會樹立了楷模，新婦藉馬利亞的典範，而成為信徒的

榜樣。就有了楷模的新婦(example bride)，於是她成為主與信徒的媒介，就成為媒介的新婦(medial bride)。在主與教會之間，主與個人信徒中間成為媒介，這可謂神祕主義一套新的說法。

在我們基督教會的信徒看，把聖母馬利亞神性化，這實在不可思議，在信仰上造成過分偏差。但如果當她為楷模的新婦及媒介的新婦，就多少臆測天主教這項教義之原因。近千年天主教神學家(更為解經家)墨菲(Roland C. Murphy)持反對的態度，墨菲尤其不同意雅歌中的新婦為馬利亞。在他看來那是極勉強的附會。可參考 "The Canticle of Canticles and the Virgine Mary," *Carmelus* 1 (1954): 18-28; "Recent literature on the Canticle of Canticles," *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954): 1-12。

在十二世紀末，有一位經學家艾倫(Alan of Lille, 於主後1203去世)曾著作《雅歌簡註》("*In Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio*," *Patrologia latina*, ed. J. Migne 210, 51-100)為中世紀教父拉丁著作之代表，特別將雅歌之新婦指定為聖母馬利亞。

馬利亞似可代表教會，也可代表信徒個人，或將兩者以橋樑連繫起來。當然神祕經驗是以個人為主，重點放在個人的神祕經驗，也都可解釋新婦為教會，因為這是新約使徒保羅的論述。

神祕思想由馬利亞為楷模的新婦形象漸漸發展至母親形象，為自然的發展。

母性的神祕主義在歷代的修道環境中日漸普遍。母性的神祕主義，最重要的當推海德格(St. Heildegaad of Bingen, 1098-1179)與朱麗安(Julian of Norwich, 1342-1416)。這兩位女性對神祕神學的思潮，有著極大的影響。

(1)海德格：她的女性神學，要義在神的愛。她將愛(*caritas*)與智慧(*sapientia*)連在一起。智慧是性，尊貴的婦女是箴言八章所描繪的。海氏把雅歌的新婦與箴言的尊貴婦女兩者可以綜合起來。

論基督的新婦為教會，這是有著歷史的見證。教會是基督的身體，與基督聯合，是得贖的一群，是以女性來解說的。夏娃為眾生之母，有神的應許，卻因犯罪而破壞了神的目的。馬利亞受聖靈懷孕，而成就了聖子的救贖，從救恩的歷史來看，教會要成為末事的形象，以女性的象徵，實現神的計劃。馬利亞為末後的夏娃，好似基督是末後的亞當。馬利亞為童貞女，也是母親，就生產了教會，教會也可喻作受苦的母親。

教會原在天上，那是永恆的。神在創立世界以先已經揀選了祂的子民(以弗所書一章四至十節；提摩太後書一章九節)。這是首生的，就是有名錄在天上諸長子之會的(希伯來書十二章二十二、二十三節)。耶路撒冷是我們的母(加拉太書四章二十六節)。

在中世紀，基督的預定論，與教會的寓意解釋連結起來，聖伯納也認同這理論(Bernard of Clairvaux, *Sermo super Cantica* 78, 3; Yves Congar, "L'ecclesiologie of S. Bernard," *Analecta sacri ordinis Costencionsis*)。

海氏強調在教會前的教會，從天上的教會來到世界，成為神的城(正如奧古斯丁與貴格理的立論)。如果說會堂是舊約的教會，那麼舊約教會好似懷有基督，藉著先知，到了日期滿足，就是生產之劬勞，再恢復先前的功能，就是有君尊之祭司職分。再後就有基督與教會的結合，在各各他完婚。教會像夏娃的被造，是神在使亞當沉睡時造她的，嫁妝就是血和水(代表聖餐與水禮)。這是基督賜下的，祂在十字架上受的苦，賜給教會的。

教會是基督的新婦，好像貞潔的女子獻給丈夫。在她的胸懷，跳躍著愛的火焰，直向上升。童貞好似音樂，花卉又如黎明的熵光，光彩奪目。眾童女都愛新郎，但新郎卻提醒夏娃所犯的罪。「我在蘋果樹下叫醒你，你母親在那裡為你劬勞……」她們需要有新的夏娃，注視在十字架愛的結合。

教會守貞，是預表女人的秀麗，愛是禁慾的愛，沒有情慾成份，這種愛是多麼純真與完全。從教會為母性，溯源於神的母性。

神是父親，也是母親。這母愛的乳水不僅滋養而且甘甜如美酒，使人陶然若醉。

教會也指那些未信者來歸信：「巴不得你像我的兄弟，像吃我母親奶的兄弟。」(八章一節)神豐盛的愛，藉著教會傳遞至眾人；教會猶如發揮著母愛。這是母性神祕主義的論述。

有關海氏的思想，可參考Barbara Newman, *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theory of the Feminine*, 1987。

(2) 朱麗安：第十四世紀英國有這位女修道者，著有一部十分重要的書，可譯為《天啟》(*Revelation of Divine Love*)原名為*Book of Showing*。內容記載十六則異象，在1373年寫成這書，那時她才三十一歲，著重靜修、祈禱與默想。1670年該著作的拉丁文譯成英文。

朱氏採自雅歌的寓意論教會為新婦。神的愛是永無止息的。三位一體的神為創造者、維護者及愛顧者。她強調「耶穌是我們的母親」；她的神祕思想以母性為主。她提出理性是最高的恩賜，同樣想像力也是一種恩賜，我們若從理智與想像來看神的創造，那是十分藝術的，因這融合了信心與直覺兩者的經驗。母性的神祕思想，強調神與人的關係有如家庭的關係，是一種十分溫馨的關係。

她論說祈禱的經驗如下：祈禱是一種切慕，切求神賜她以病痛，思念主之受苦。祈禱是切慕主的十字架。祈禱是一種求問，因為承認自己的無知，深體服侍的失敗，求神安慰和加力。祈禱也是一種信靠，信神是父親也是母親，祂是信徒心愛的，如新婦戀慕新郎，但祂是全能者。祈禱是一種經驗，從自然至恩典，一種有藝術的意境的屬靈經驗。

朱麗安崇尚自然，她雖不像聖芳濟的自然為神祕經驗(Creation/Nature Mysticism)，但也強調神創造的仁愛，創造在神的靈之內，所以可從自然進展至恩典，如亞奎那(Thomas Aqinas)。她不再循俄利根的新柏拉圖的神祕主義(Neo-platonic

Mysticism)，她甚至著重身體的感覺，因為身體與心靈不再分開，不再是互為消長的二元論。性是在自然裡，有主的憐憫與恩典。救恩是醫治，主耶穌道成肉身，是有完全的神性與完全的人性，並且將兩者連結起來。因此，主的醫治，一定是全然身心靈的醫治。在她看來，自然與恩典是不可或分的。

神的母性是指神的母愛，我們完全被神的愛所包容與包圍，被祂擁抱，完全擁入祂的懷裡。在神裡面我們是合一的。我們既在神裡面，神也在我們裡面。神的母愛是有無限的慈憐與溫馨。

但母性也包括生產的劬勞、疼痛與掙扎，這就是十字架的經歷。所以這種神祕的經驗是正面的、積極的，既有創意又有轉化的能力，也有反面的(Via Negative)，這也是健康的表現，在屬靈的操練上不容忽略。

這是朱麗安的先知意識，她從寓意解經的途徑，為神發言，帶給當代的信息，這信息在今日仍供應信徒屬靈的需要。

研究朱麗安的著作，可參閱James Walsh, *The Revelation of Divine Love of Julian of Norwich*, 1961; Brendan Doyle, *Julian of Norwich*, 1983; P. Franklin Chambers, *Julian of Norwich: An Introductory Appreciation & Interpretative Anthology*, 1955; Bridget Mary Machen, *Praying with Visionary Women*, 1999, 47-70。

朱麗安以母性的神祕思想，不僅強調先知的意識，也著重智慧的教導。她與海德格都以智慧為女性，一如箴言所強調的。所羅門的三部作品：箴言、傳道書與雅歌都有智慧的傳統，論情愛與靈修的關係(所謂Sensual Spirituality)是值得注意的智慧。

「愛我的，我也愛他。懇切尋求我的，必得尋見。」(箴言八章七節)。智慧與愛情可比較雅歌中的書拉密女。這同一位女子行走在智慧文學的篇幅中，是研讀者所珍視的。在新約中，尤其在啟示錄，「聖靈與新婦」一同呼喊(二十二章十七節)。聖靈是真理的靈，智慧的靈。十架約翰(St. John of the Cross)特別描述智慧之美：

「智慧是可愛的、平安的、溫和的……有時連心靈的活動都沒有，就使智慧傳遞了。」他又解釋詩篇四十六篇十節：「你們要休息，要知道我是神。」他說這是要倒空一切，裡裡外外甚麼都歸烏有，這樣你就必得看見神。

這智慧是神祕的，有一位修道者龍轟根(Bernard Lonergan)，他畢生研究得智慧的方法，他所得的結論與十架約翰有異曲同工之見解。智慧是一個過程、經驗、明瞭與審斷，有四大要項必須注意：愛的專一、愛的理解、愛的思維、愛的責任。愛進入全部的生命，讓神的手來把握一切。

智慧是內在的聲音，在人的深處發生共鳴。智慧是真理的光在照亮一切。智慧是神的啟示，向人說話，而我們的回應是：「請說，僕人敬聽。」(撒母耳記上三章十節)

智慧使我們覺醒，在覺醒時，有聖靈吹氣，溫和地引發我們歌唱，心中就充滿著愛。智慧使我們看見神，不僅與祂聯合，而且完全深入在祂的愛中。

母性的神祕主義，也稱為智慧的神祕主愛，因為母愛有智慧，猶如智慧深入內心。智慧以女性甚至母性的形象，十足說明愛有神祕的因素。

神是母親，耶穌有母愛。如果論耶穌是新郎，那麼教會是新婦，且有母性，所以教會是母親，她是眾生之母，如夏娃一樣。

由女性至母性，更是神祕經驗中長進的過程。歷代教會有不少女性，在靈修生活裡，深體母性的光輝。

(三) 屬靈的婚姻解說

在神祕神學中，有一種說法，稱之為「屬靈的婚姻」(spiritual marriage)，就是人的心靈與神聯合。這是出於神使人成聖的恩典，在今生藉信心而體驗成聖的經歷，將來在榮耀中更可完全十足的享受這恩典。這是一種實驗的認識神，真是神祕的經驗。以婚姻為喻

説明兩者連結合為一體，如婚姻的關係那麼親密，而且是永遠的結合，是一種屬靈的提昇，在雅歌愛情的用語可以表達出來(Paschal P. Parente, " The Canticle of Canticles in Mystical Theology," *Catholic Biblical Quarterly* 6 (1844)：142-158, esp. 142)。

這是以婚姻為喻的寓意解釋，除雅歌以外，聖經中不乏例證可援：何西阿書一章十九至二十節；詩篇四十五篇十一至十二節；馬太福音九章十五節，二十五章一至十三節；約翰福音三章二十八至二十九節；以弗所五章二十三至二十五節；啟示錄十九章七、九節。以基督喻為新郎的論述，自希波立德與俄利根起，直至如今，歷久不衰。

這神祕的新婦是指神的子民，群體的是教會，個別的是信徒，兩者均可相提並論，俄利根提新郎與新婦指基督與教會，或心靈與道的聯合。貴格理也是指這項婚姻(*nuptials*，所以有人稱之為「婚姻神祕主義」Nuptial Mysticism)。聖伯納稱這永遠的婚姻，為神聖至愛的恩典，應用在聖餐的紀念之中。德蕾莎在《概念》(*Conceptions of Divine Love on some words of the Canticles*)表達她對這種愛的結合有無限的憧憬。這也是十架約翰所寫《屬靈的雅歌》(St. John of the Cross, *Cantica Espiritual*)所強調的。

十架約翰強調屬靈的婚姻(或神祕的婚姻)，是神性進入人性中，但那種結合，並不將人性完全溶入在神性。結合成一體，在愛與靈裡，但神性與人性並不混為一起，仍有各自的本性。可見人的被造性仍舊保存，只是以基督為中心，有更豐富與情感的愛。這是在默念的操練之中而有的靜修的經驗。

十架約翰在《愛的火焰》一書中，指出屬靈的結合有四大階段。在最後階段，這種屬靈的結合就更加深切，有潛移默化和轉化的力量。在這方面的體驗，不僅十架約翰與德蕾莎有異曲同工的見解，也與伊格那修(Ignatius)的《未見之雲》(*The Cloud of Unknowing*)中所論述的相似。

十架約翰引用的經文，來自哥林多前書六章十七節：「與主聯合的，便是與主成為一體。」一體好似不同之光都射入富戶，是日光，也是炭火的光，也可能是星光，都是光，從窗戶進來，似乎是不可或分。這樣比方其實並不完全，事實上任何想像或話語，都不足以明白與說明。

論一體，為婚姻的關係，首先是在創世記二章二十四節，連合成為一體，那原是指身體的結合，是性的關係。但是初期教會的教父無疑對性，持完全相反的立場，他們可能是受新柏拉圖觀念的影響。俄利根強烈地反對性，所以在雅歌的解釋，完全以屬靈的說明，不可涉及情愛或性愛。於正面而且積極倡導獨身與童貞，認為這樣才是進入神國特有的權利。

論男女結合的婚姻，視作次要的，不夠理想。有些神祕經驗者是已婚的，他們也必須轉化，將性經驗化為神祕的祈禱，將情愛昇華。那些偉大的神祕派修道者，如聖芳濟與德蕾莎等都有這樣昇華的感受，而求特殊的屬靈的能力。德蕾莎在《七寶樓台》(*The Interior Castle*)裡就有這樣一番說明：「屬靈的婚姻與一般男女的婚姻不同。屬靈的喜樂究竟不能與性愛的歡悅同日而語。屬靈的愛之結合是最純潔的、最温馨的，無法將這種經驗完全註明。」(*The Interior Castle* v.4.3)。其實已婚的人也同樣可以享受屬靈的喜樂，不會因男女的情愛而失去。神祕主義就以這種「神聖」的觀念，而發展修道的傳統。但是修道傳統將情愛昇華，仍是值得稱道的。這種昇華不只在不婚者，也在已婚者(基督教會並不主張獨身)，可有同樣屬靈的經驗，甚至深入神祕的體認。

在信心的歷程中，靈修的階段似從感覺至靈性，信心不是憑感覺，但卻經過這個階段。照著十架約翰的分析，這是黑夜。他引用奧古斯丁的說法，人是無法在外在的環境找到主，因為主是在內裡，這是愛情的經驗(見《屬靈的雅歌》1.6)。如果以現代心理學來說，經驗神不是在意識中，而是在潛意識之內。

祈禱通常是以理性與思想作起始，逐漸地才進深至靜默，那時就體會神的同在。十架約翰的描繪，嬰孩在母親的懷抱裡，有母親緊抱在温暖的胸懷，餵著甜美的乳汁，可口的輕食。等孩子長大了，母親就不再讓孩子依偎在懷裡，讓他下地學步。我們原只憑感覺，但必須長大，好似進到黑夜，對外界的事物不再有感受，神就這樣將我們洗除淨盡了。這就是十架約翰所喊叫的：烏有！烏有！烏有。甚麼都沒有了，只有主在前面。

提到黑夜，這是會過去的，黑夜之後是黎明，那時新郎就在面前，充滿了亮光與温暖。但是黎明之後並非光天化日之下，一直在白晝。那還會再進入第二個黑夜。人還是不易擺脱感覺，從感覺至靈感，又是一番與主的聯合，讓神進入人的心靈之內。但黑夜是象徵新郎的離去，他不在身邊，新婦就感到無限的失落。

主是光，祂是愛，為甚麼人在黑夜裡呢？那是人不能體驗主的同在：還是因為人的心太卑下、太不潔淨，所以在追求中未免太痛苦。這種痛苦是無法避免的，在黑夜裡，人看不見神的光，所以神的榮光就不能反映在他身上。人有許多的罪，如驕傲、貪婪、情慾、懶惰、嫉妒、惱怒等，這些好似陰影一般，將光完全遮掩了。人必須清除這些污濊，才會面對神的榮光，而光明磊落。

黑夜是信心之旅，而主的愛好似火焰那般，有火光照亮，有熱氣除濕，有烈焰焚燬一切雜質。照十架約翰所説，愛有十大步驟，第八步驟是新婦緊緊地抓住心愛的，不放過他「我遇見我心所愛的，我拉住他，不容他走」(雅歌三章四節)。第九步驟是愛在內心焚燒，甚是火熱。聖靈促使心靈與神聯合。第十步是真的看見神，「我們必要像祂，因為必得見祂的真體」(約翰壹書三章二節)。

於是黑夜真是使女子完全改變，她不再意識自己，而將臉伏在她心愛的懷中。

夫婦的性愛是憑感覺，亞當夏娃犯了罪，各自知道是赤身露體的，耶和華責問他們説：誰告訴你赤身露體呢？神就為他們用皮子

作衣服，給他們穿上。人原是和諧與完整的，但罪使他們失去和諧與完整。神為使人們回復原來的和諧與完整，敦促他們從感覺中出來，以信心感受聖靈的恩惠，並與主聯合。那就成為「屬靈的婚姻」，由性愛至純愛，情愛轉化為神的愛，並有愛神的心。可見信心之旅是使情愛得著昇華。「屬靈的婚姻」是在今生締結的，而在永世裡慶祝與享受(以上都採自St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel; The Dark Night; The Spiritual Canticle*)。

(四) 情愛轉化為神愛

把雅歌以寓意的方式來解釋，是神祕思想的方法與途徑，這種思想在中世紀無疑發展至最高峰，其他的時期仍發展不已。但在中世紀的宗教環境中，盛行的是新興的修道神學，以俄利根的說法為基礎，這說法對身體的感覺予以否定，認為屬靈的感受體認才是正途。這固然受希臘思想的影響，同時也跟嚴守修道的原則有關。當時修道者的信念是：愛必須與貧窮及獨身連在一起，誓為聖潔，必須有所否定。

然而情愛是人本性所需要的，這既是神創造的初衷，必有祂恩慈的心意與目的，否定是否有絕對的需要呢？身體固然不及靈性重要，情愛究竟也不在很高的層次。歷代的虔誠信徒，追求聖潔，甚至到修道院，矢志過靈修的生活，在他們的心靈中，並非沒有衝突，他們要竭力抗拒來自世界、肉體與鬼魔的力量，那是十分艱苦的掙扎。

在他們的著述中，並無十分坦率的記述這種心靈的掙扎，所以我們無法臆斷，但他們以情愛為例敍述屬靈的經歷，也許可以從而推測一二。

聖芳濟(St. Francis of Assisi)在1205年完全捨棄財物，誓願貧窮、慈善與貞潔(poverty, charity and chastity)。在他的言語上是崇尚自然，著重神的創造，所以他的重點是創造的(自然的)神秘主義(Nature Mysticism)。他認為神造人，包括造其身體與心靈，兩

者都有需要，都是合乎自然的，但他否定情愛，他卻並不否定人需要情愛。他特別愛弟子葛萊拉(Clare)。他們的關係雖備受人非議，但他們顯然是在聖潔的愛中。他甚至囑咐這女弟子在他懷中，使她有神祕的經驗；而她有一種睿智，她能洞察一切的事物，好像對著一面鏡子般清晰可見。她根據雅歌的傳統解釋，發展神祕婚姻的題旨。在她給另一位姊妹(Agnes)的信中，也以婚姻的結合來描繪屬靈的經驗。

聖伯納詳解雅歌，就是以婚姻為神祕的經驗(Nuptial Mysticism，也稱為「新婦的神祕經驗」)。他在中世紀所建立的影響，是歷代教會十分重視的。他被稱為「蜜汁」神學家(the doctor *mellifluus*)，因為他口若懸河，如流蜜一般，極為吸引。他以情愛來描述主的愛，與信徒愛主的心，實在是燴炙人心的。

中世紀天主教的神祕派有兩種發展的趨向。一種是僧侶制與半僧侶制，有些信徒就參與半僧半俗的修道方式(*Beguin*, *Beguine*)。另一種是女修士的興起，她們都著重屬靈的操練，在靈修方面求進。

僧侶修道的誓願著重順服、貧窮與貞潔。這些都集中在愛主與愛眾人的行為。兩大修道的團體：芳濟會與明道會(Dominicans)，分別在意大利與法國建立。另有一個修道團體(Cistercians)，在法國Citeaux，可追溯至第六世紀的Benedictine order(黑衣僧，芳濟會為灰衣僧)，以後又有改革派的Trappist(原在法國La Trappe)著重靜修祈禱，生活十分刻苦【美國的分會在肯塔基州，梅頓(Thomas Merton)就是在那裡出身的】。

在芳濟會教導神祕的靈修生活，有Bonaventura，他的三位一體論與基督論，根據三大原則：即放射(香氣)，見證(典範)以及完全(聖潔)【emenation, exemplarity and consummation】。這是學效聖芳濟著重的十字架奧秘，注重內心的靜修。在意大利的芳濟會修士受他的影響，而發展出「歷史的神祕主義」(Historical Mysticism)，

默念基督的人性，道成肉身的感受是理智的也是情感的，引用聖伯納講章第四十九篇，而有所謂「肉身的默想」(carnal meditation-contemplation)。

芳濟會的女修士中，有Douceline of Digne (1214-1274)，被人們視為天使，不是婦女，因為她生活聖潔，成為眾人的模範，是沉念之鏡(mirror of contemplation)。其他女修士們的女性神祕主義(Female Mysticism)，以約翰福音二十章十五節中主的問題為起始，主問抹大拉的馬利亞：「婦人，為甚麼哭？你找誰呢？」她們也多從雅歌找到愛的真義。Margaret of Ypres (1216-1237)嚴格地攻克己身，禁食與苦修，享受「鷹鳥的異象」，鷹鳥是指約翰(女修士們常以約翰為師表)。Beatrice of Nazareth (1200-1268)提出愛的七種形態，從雅歌汲取婚姻的神祕經驗(Nuptial Mysticism)，尤其以雅歌二章四節為金句。

在道明會(Dominican)有女修士Diana d'Andalo & S. Agnese著有一書(*The Engelthal Sister Book*)。書中雖記載修院的歷史，也如芳濟會一般，著重普通信徒的修道。其中著名的有Catherine of Siena (1347-1388)，還有Hedwig of Lanfenburg，Margaret Ebner，她們著重苦修，並親嘗貧病交逼，使她們紀念釘十架的主，特別為別人代禱。她們愛主的心，好似夫婦相愛，屣息在基督，靠近祂的胸懷，像約翰一樣。

有些修士不是終生誓願，通常稱之為半僧半俗的，男女都有。女隱士更佔多數(*Anchoress: Reclusae*)，著名的有Christina of Stommeln (1242-1312) 和Agnes Blannbekin (1244-1315)，特別著重屬靈的愛，與基督聯合，她們大多注目在基督的傷痕，更感受自己軟弱不堪，需要主來扶持。

這些隱士修道的婦女，有三位最為重要。一位是Hadewijch of Antwerp(十三世紀沒有正確日期)，她甚為熟悉奧古斯丁、聖伯納、維廉氏(William of St. Thierry)之著作。她從雅歌二章十六節：

良人屬我，我也屬他，愛是連結，也是捆索。祂是光，是炭火(以賽亞書六章六節)；祂是火，又是甘露。愛促她有高貴的服侍，一無所求，一無所有。第二位是Mechthild of Magdeburg (1208-1282)。她論神是洋溢的亮光、生命與真理。愛使她完全順服，歸降於主。她用雅歌中的親嘴與擁抱，作為愛的身分。她以情愛為神祕之經驗(Erotic Mysticism)。

第三位為Marguerite Porete(1310為道殉難)，她寫作*The Mirror of Simple Souls*，強調兩大柱石：1. 人是無法認識神的，人完全無法走向神。2. 為就近神，心靈必須完全騰空，一切都歸烏有，也無可願望，神是烏有的，才成為樣樣都有。在心靈的歷程中有七大階段，前三樣是死：向罪死，死歸烏有，再有就是靈的死。之後第四是沉念的階段，就有愛純粹的悅樂。第五階段是靈在死後，再行甦醒而活過來。第六階段完全由神管理。最後的階段，與聖靈使父子聯合，與神聯合而得享榮耀。

在神祕主義者之中，女性對雅歌最有研究，並且切實應用在神祕經驗的，當推德蕾莎(Teresa of Avila)：她在兩部著作中(*Meditations on the Song of Songs, Conceptions of The Love of God*)論雅歌中新婦之愛。在她最重要的著作《七寶樓台》(有趙雅博譯的中譯本，通常英文譯名為*The Interior Castle*)，也多處提及這種愛的經驗。

在她一生中有兩次戀愛，一次是與她表兄的戀情，在十六歲時。第二次是在二十四歲，那次戀情的時期達七年之久，以後她徹底對付，才完全擺脫。她是性情中人，感情十分豐富，喜歡友伴，至今保存的有四百五十封信，寫給至少有一百個朋友，內中提及八百個友人。她的男性朋友也不少，而且都有很深厚的情分。但是其中兩位最為親密，都是她在中年以後才認識的。一位是十分知名的十架約翰(St. John of the Cross)，另一位是葛詩安(Gracian de la Madre de Dios)。後者是她一生最後時期(七年)最為親密的，這些

都從她的信中反映出來。他們兩位在修院中都有高的地位，卻因同為神祕主義者，而倍加親切，他們之間的相愛，不再是男女之間的情愛，而是十分純淨的屬靈之愛，更令人欽佩不已。

德蕾莎情感十分豐富，但她的理智也非常崇高，見解有獨到之處，思辯相當明確。她提出女性的柔弱，寡斷，太多幻想，甚至有些神祕經驗並不真實，太多嘴，又缺乏勇氣，她承認自己是女性，也有這些缺點。所以她就多作屬靈的操練，為要務實、果敢。她也看出女性的優點：細膩、體貼，著重細節，容易表達與溝通。由於她在家中自幼看到母親為兒女付出太多，家事操勞實在太多犧牲，以致她對婚姻持相反的態度，但她仍深切同情已婚的婦女。所以她在修院百般鼓勵修女們應歡悦，而為獨身不受婚姻困擾感到自由與獨立。

她被後世的人們視為女性改革家，其實她在生時，受著男修士諸般的限制與否定，認為女性不可太過活躍與發言。她解經，尤其解釋雅歌的著作應付之一炬，不應存留，她也實際聽命，卻有其他修女保存她若干文稿及筆記才可留傳後世。在當代西班牙的教會一般的觀念，認為女性地位較男性次要，是天經地義，這是使徒保羅的教訓。所以德蕾莎也竭力退居女性的地位，學習安靜學道。但是她不認為女性缺少信心(女性*femina: feminus*)，不可這樣歧視。她確認一般女性的無知與怯弱，但是她不承認女性為誘惑人的，不夠正經，神實在恩待女子，她在另一部著作(*The Way of Perfection*)中屢次強調這一觀點。但這決不同於現今婦解運動的反叛心理，因為她認為女性的柔順是美德，神若使用，也可有超人的成就。

(研究德蕾莎，可參閱Victoria Lincoln, *Teresa: A Woman*, 1984; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, 1990; Dwight H. Judy, *Embracing God: Praying with Teresa of Avila*, 1996; Tessa Bielecki, *Teresa of Avila: Mystical Writings*, 1997。)

在德蕾莎前後，此處尚須提說的幾位女修士，她們神祕的經驗令人深羨與欽佩，她們在屬靈的操練方面，實在已將情愛轉化為主

愛。她們苦修也與肉身及精神的痛楚有關。這可從德蕾莎幼年喪母，十五年的苦痛，二十八年禱告生活中的爭戰歷史可以想見。在她之前有嘉德靈(Catherine of Genoa,1475-1510)。她成長在義大利的貴族環境，導致十年不美滿的婚姻。她十六歲就嫁人，在她痛苦的人生中，體驗純淨的愛，是靈魂的根源，不可有自我，愛是靈魂的中途站，如火那樣有淨化的功效，自我歸向神，愛是靈魂的歸宿，與神聯合，自我歸向神是最後的物歸原主。

在下一世紀，法國貴族的蓋恩夫人(Madame Guyon, 1648-1717)也因極不愉快的婚姻(十八歲與一位四十歲的貴族結婚十二年)，寡居時才三十歲，兩次被囚禁，在獄中共七年，受盡了各樣痛苦，也經歷了全然寂靜的禱告生活，只與神相交體驗神的愛。她與嘉德靈一樣不能享受情愛的快樂，只有轉化情愛至對主的愛中，她在自傳中(*Spiritual Currents*)敍述她靜修(quietism)的情況。

在十九世紀有另一位德蕾莎(St. Theresa of Lesieux, 1873-1897)。她為法國另一位聖徒，在她簡短的生命中，卻成為一朵微小的白花。她的著作(*The Story of a Soul*)著重屬靈的追求，竭力與自我分離。她的聖潔，以愛還愛，展翼飛向主，是那麼崇高尊貴，也會令人深羨。

這些歷代教會中的偉大女性，在靈修生活中發出異彩，確實有神無限的恩典。分析女性心理，可以看出男女兩性生理的不同，確有性別的特徵。社會的結構固然變遷，教育機會也有迥異，甚至女性可以與男性一樣有事業的成就，女性的特徵仍有十分顯著的優點。有三點可以提出，研究女性在屬靈方面的轉化：

(1)接受力：這是女性生理的特徵，也是心理的狀況。她似是被動的，所謂「被動」(passivity)是亞奎那推論的說法，這是指著女性的生殖與情緒來說的。她是樂於委身與介入，決定她人格的構成。她的接受力極強，接受了又能堅持下去。奧古斯丁以這種說法，發展童女馬利亞與道成肉身的救贖道理。神的道成為肉身，卻

為女子所生，天使向她宣告她將為聖靈感孕，她可以完全接受，那種認可與默從(就是被動的涵義)是使人欽佩的。

(2) 堅韌力：這是女性精神所特有的，在屬靈的追求上是必需的因素。主論天國的進展是有極強的恆忍能力，一直至最後的成就，是需要長久的恆忍。祂曾以比喻說明禱告要恆切，不可灰心。有個寡婦求不義的官為她伸冤，那官不怕神不尊人，多日不准，因為他毫無同情心。但寡婦求得多，他不耐煩，就給寡婦伸冤了(路加福音十八章一至八節)。在迦南婚筵中因酒用盡，耶穌的母親催促耶穌，使耶穌行第一個神蹟。女子有特殊的堅韌力，許多事都鍥而不捨，恆忍到底。女性的神祕主義有如此的成就，這與她們特有的心理顯然有關。

(3) 省思力：女性內在的直覺與默念的能力與神相交，將神的榮耀反射出來。路加福音二章十九節：「馬利亞卻把這一切的事存在心裡反複思想。」五十一節：「他母親把這一切的事都存在心裡。」女子那種省思力能重視一切事物，記得生日週年等事，使別人感到關懷與同情，實在萬分珍貴。這種省思力實在有反射的功能，使屬靈的感受更加深切，更加持久，這是千百年來女性對靈修生活極大的貢獻。

讀者可參考Jude Mead, "Spirituality and Some Aspects of Feminine Psychology," in *The Religious Woman, Minister of Faith* (A Compilation of Addresses given at First International Assembly, Consortium Perfectae Caritatis, Feb 23 - Mar. 4, 1974, Rome, Italy) , 116-132。

Bibliography 參考書目

Albright, William F. "Archaic Survivals on the Text of Canticles." In *Hebrew and Semitic Studies*. Edited by D. Winton Thomas, and W.D. Mchardy. Oxford: Clarendon, 1963.

________. *YHWH and the Gods of Canaan*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

Alter, Robert. *Afterword to the Song of Songs*. Edited by Ariel Bloch and Chana Bloch. New York: Randon House, 1995.

________. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.

Angenieux, Joseph. "Structure du Cantique des Cantiques en Chants encadries par des refrains alternames." *Ephemeridas Theological Loviniewses* 41 (1965): 96-142.

Barthelemy, Dommique. "Acomment le Cantique des Cantiques est-il devenu Canonique?" In *Melanges M. Delcor. Der Alete Orient and Alte Testamentum* 215. Sheffield: JSOT, 1993.

Bemtzen, Aage. "Remarks on the Canonization of the Song of Solomon." In *Studia Orientalia Ioanni Pedisen*. Hauniac: Einar Munksgaard, 1953.

Bernard of Clairvaux. *Sermons in Canticum*, 183.

Block, Ariel and Chana Bloch. *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*. New York: Randon House, 1995.

Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Busy, Denis. "Le Cantique des Cantiques." In *La Santa Bible*, vol. 6, 283-363. Edited by L. Pirot, and A. Clamer. Paris: Lenouzey et Ane, 1946.

________. "La composition litteraire du Cantique des Cantiques." *Revue Biblique* 49 (1949): 169-194.

Carr, G. Lloyd. *Song of Solomon*. Tyndale Old Testament Commentaries. Wheaton: InterVarsity, 1984.

Clines, David. "Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You Read It?" *Jian Dao* 1 (1994): 3-27.

Cohen, Gerson D. "The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality." In *The Samuel Friedland Lectures 1960-1966*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966.

Cook, Albert. *The Root of the Thing: A Study of Job and The Song of Songs*. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

Deckers, Mimi. "The Structure of the Song of Songs and the Centrality of Nephesh." In *A Feminist Companion to the Song of Songs*, 172-196. Edited by Athalya Brenner. Sheffield: JSOT, 1993.

Delitzsch, Franz. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1885.

Dirksen, Peter B. "Song of Songs III 6-7." *Vetus Testamentum* 39 (1989): 219-225.

Dorsey, David A. "Literary Structuring in the Song of Songs." *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (1990): 81-96.

Dubarle, Andre-Marie. "L'amour human dans le Cantique des Cantiques." *Revue Biblique* 61 (1954): 67-86.

________. "Le Cantique des Cantiques dans l'exegese recente." In *Aux grands carrefours de la revelation et de l'Ancien Testament*, 139-152. Edited by Charles Hauret. Paris: Desclee de Brouwer, 1967.

Emerton, John A. "Lice or a Veil in the Song of Songs 1.7?" In *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart Anderson*, 127-140. Edited by A. G. Auld. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 152. Sheffield: JSOT, 1993.

Exum, J. Cheryl. "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs." *Zeitshrift für die alttestamentlich Wissenschaft* 85 (1973): 47-79.

Falk, Marcia. *Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Songs*. Sheffield: Almond, 1982.

Fox, Michael V. "Scholia to Canticles." *Vetus Testsamentum* 33 (1983): 199-298.

________. *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Freeman, H., and Maurice Simon, eds. "Song of Songs." *Midrash Rabbah*, vol.9. London: Soncino, 1951.

Gaster, Theodor H. "The Song of Songs." In *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament,* 808-814. New York: Harper and Row, 1969.

Gerleman, Gillis. *Ruth; Das Hohelied.* Biclischer Kommentar Altes Testament, vol. XVIII, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erviehungsvereins, 1965.

Ginsburg, Christian. *The Song of Songs, Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*. Reprinted in *The Song of Songs and Qoheleth.* New York: Ktav, 1970.

Gollwitzer, Helmut. *Song of Love. A Biblical Understanding of Sex*. Translated by Keith Crim. Philadelphia: Fortress, 1979.

Gordis, Robert. *The Song of Songs and Lamentations: A Study. Modern Translation, and Commentary*. New York: Ktav, 1974.

________. "A Wedding Song of Solomon." *Journal of Biblical Literature* 63 (1994): 263-270.

Gottwald, Norman. "Song of Songs." In *Interpreter's Dictionary of Bible* 4:420-426.

Goulder, Michael. *The Song of Fourteen Songs*. JSOT Supplement. Sheffield: JSOT, 1986.

Greer, Rowan A. *Origen: An Exhortation to Martyrdom...Prologue to the Commentary on The Song of Songs.* Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1979.

Haller, Max. *Das Hohe Lied*. Tubingen: J.C.B. Mohr, 1940.

Harper, Andrew. *The Song of Solomon, with Introduction and Notes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

Haupt, Paul. "The Book of Canticles." *American Journal of Semitic Language* 18 (1902): 193-241; 19 (1903): 1-32.

________. *The Book of Canticles: A New Rhythmical Translation with Restoration of the Hebrew Text*. Chicago: University of Chicago Press, 1902.

Herbert, A.S. "The Song of Songs." In *Peake's Commentary on the Bible*, 468-474. London: Thomas Nelson, 1962.

Holman, Jan. "A Fresh Attempt at Understanding the Imagery of Canticles 3:6-11." Paper presented at the IOSOT Conference. Cambridge, 1995.

Jastrow, Morris. *The Song of Songs: Being a Collection of Love Lyrics of Ancient Palestine*. Philadelphia: Lippincott, 1921.

Keel, Othmar. *The Song of Songs: A Continental Commentary.* Translated by E. J. Gaiser. Minneapolis: Fortress, 1994.

Knight, George A. F. *Esther, Song of Songs, Lamentations*. Torch Bible Commentaries. London: SCM, 1955.

Kramer, Samuel Noah. *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

Krinetzki, Leo. *Das Hohe Lied: Kommentar und Beitrage zum Alten und Neuen Testament*. Dusseldorf: Patmos-Verlag, 1964.

Landsberger, Franz. "Poetic Units Within the Song of Songs." *Journal of Biblical Literature* 73 (1954): 203-216.

Landy, Francis. "Beauty and the Enigma: An Inquiry into Some Interrelated Episodes of the Song of Songs." *Journal for the Study of Old Testament* 17 (1980): 55-106.

________. "The Song of Songs and the Garden of Eden." *Journal of Biblical Literature* 98 (1979): 513-528.

Martin, Hugh. *On Loving God and Selections from Sermons by Bernard of Clairvaux*. London: SCM, 1959.

Meek, Theophile J. "The Song of Songs." In *Interpreter's Bible* 5 (1953): 98-148.

Meyers, Carol. "Gender Imagery in the Song of Songs." *Handbuch der Alttestamentische Religion* 10 (1986): 209-221.

Murphy, Roland. "Form-Critical Studies of the Song of Songs." *Intrepretation* 27 (1973): 413-422.

________. "Interpreting the Song of Songs." *Biblical Theology Bulletin* 9 (1979): 99-105.

________. "Song of Songs." In *Interpreter's Dictionary of Bible Supplement*, 836-838.

________. *The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1990.

Neusner, Jacob. *Israel's Love Affair with God: Song of Songs*. The Bible of Judaism Library. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1993.

Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Translated by R. P. Lawson. Westminster, Md.: Newman, 1957.

Pope, Marvin. *Song of Songs*. Anchor Bible 7C. Garden City, New York: Doubleday, 1977.

Rabin, Chaim. "The Indian Connections of the Song of Songs." In *B. Kurzweil Memorial Volume,* 264-274. Edited by A. Saltman, M.Z. Kaddari, M. Schwarcz, and M. Alter. Jerusalem: Schocken, 1975.

Ringgren, Helmer. *Das Hohelied*. Alten Testament Deutsch 16/2. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

Robert, Andre. *Cantiques des Cantiques*. In Bible de Jerusalem.

________. Raymond Tournay and Andre Feuillet. *Le Cantiques des Cantiques*: *Translation et Commentaire*. Paris: Gabalda, 1963.

Rowley, H. H. "The Interpretation of the Song of Songs." In *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 2nd ed., 197-245. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Rudolph, Wilhelm. *Das Buch Ruth; Das Hohe Lied; Die Klagelieder*. Kommentar zum Alten Testament, vol. XVII, 1-3. Gutersloh: Guttersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.

Schmokel, Hartmut. *Heilige Hochzeit und Hoheslied*. Wiesbaden: F. Steiner, 1956.

Schoff, Wilfred H., ed. *The Song of Songs: A Symposium*. Philadelphia: The Commercial Museum, 1924.

Segel, M.H. "The Song of Songs." *Vetus Testamentum* 12 (1962): 470-490.

Selms, Adrianus Van. "Hosea and canticles." *Die Oud Testamentise Werk-gemeenskap in Suid-Afrika* 7-8 (1966): 85-89.

Shea, William H. "The Chiastic Structure of the Song of Songs." *Zeitshrift fur die alttestamentlich Wissenscahft*. 92 (1980): 378-396.

Soulem, Richard N. "The Waṣfs of the Song of Songs and Hermeneutic." *Journal of Biblical Literature* 86 (1967): 183-190.

Tournay, Raymond. *Le Cantique des Cantiques*. Lire la Bible 9. Paris: Cerf, 1967.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Urbach, Ephraim E. "The Homiletical Interpretations of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation." In *Studies on Aggadah and Folk Literature*, *Scripta Hierosolymitana* 22, 247-275. Edited by Joseph Heinemann and Dov Noy. Jerusalem: Magnes, 1971.

Waterman, Leroy. *The Song of Songs: Translated and Interpreted as a Dramatic Poem*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1948.

Webster, Edwin C. "Pattern in the Song of Songs." *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1982): 73-93.

Whedbee, J. William. "Paradox and Parody in the Song of Solomon: Towards a Comic Reading of the Most Sublime song." In *A Feminist Companion to the Song of Songs*, 266-278. Edited by Athalya Brenner. Sheffield: JSOT, 1993.

White, John B. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.

Wittekindt, Wilhelm. *Das Hohelkied und seine Beziebungen zum Ishtarkult*. Hanover: H. Lafaire, 1926.

本書介紹

雅歌是華人釋經者與講道者甚有興趣研究的聖經經卷，然而令讀者感到困惑的是，雅歌有許多描寫男女身體和情愛的露骨片段，為何它仍被列入聖經的正典之內？傳統華人釋經者以寓意方式詮釋雅歌，認為雅歌是描繪神與祂子民的愛，以至新約時基督與教會的愛。唐佑之博士則認為應綜合寓意和按經文字義實意解釋雅歌。

本書分「導論」、「註釋」及「情愛與靈修」三部分。「導論」提供讀者各項閱讀雅歌之背景資料；「註釋」部分把雅歌分成十首小詩，逐節詮釋，更提供不同宗教學者（包括猶太教、天主教和更正教）對有關經節的釋意。「情愛與靈修」則闡述歷代學者對雅歌的解釋，和介紹中世紀修道神學家如何論述雅歌的信仰內涵與靈修操練的關係。

作者經十年時間搜集資料而後撰寫成書，全書共24萬字，為研讀雅歌之重要參考書籍。

作者介紹

唐佑之博士於一九六七年獲英國愛丁堡大學哲學博士，並先後在德國哥丁根大學、美國神學研究聯合會及耶魯大學研究，尤精通舊約智慧文學。

唐博士曾任台灣浸信會神學院教務長及教授、香港浸信會神學院院長及教授，自七六年迄今，於美國金門浸信會神學院為專任舊約教授。

唐博士著譯甚豐，為數逾百本。

條碼